Th 2048

II 12-40100045

W.K.C. Guthrie

O istorie a filosofiei grecești

volumul 2

UNIVERSITAS

Synthesis

W.C.K. Guthrie

O ISTORIE A FILOSOFIEI GRECEȘTI

Volumul 2

W.K.C. GUTHRIE

O ISTORIE A FILOSOFIEI GREACEȘTI

Volumul 2

Traducere de
DIANA ROȘCULESCU

UNIVERSITAS

Titlul original: **A History of Greek Philosophy**

Translation Copyright © 1999 **Editura Teora**
Toate drepturile asupra versiunii în limba română aparțin Editurii **Teora**
Reproducerea integrală sau parțială a textului din această carte este posibilă numai cu acordul prealabil scris al Editurii **Teora**.
UNIVERSITAS este un imprint al Editurii **Teora**.

Copyright © 1965 Cambridge University Press

Director departament UNIVERSITAS: Gelu Diaconu
Coperta: Gheorghe Popescu
Director general: Teodor Răducanu

NOT 1670 UMA ISTORIA FILOSOF. GRECESTI2
ISBN: 973-20-0347-2
Printed in Romania

Distribuție:
București: B-dul Al. I. Cuza nr. 39; tel./fax: 222.45.33
Sibiu: Șos. Alba Iulia nr. 40; tel.: 069/21.04.72; fax: 069/23.51.27

Teora – Cartea prin poștă
CP 79-30, cod 72450 București, România
Tel./fax: 252.14.31
e-mail: cpp@teora.kappa.ro

Teora
CP 79-30, cod 72450 București, România
Fax: 210.38.28
e-mail: teora@teora.kappa.ro

CUPRINS

Prefață 9

Notă asupra surselor 13

Lista abrevierilor 15

I ELEAȚII 17

A. Parmenide 17
(1) Data nașterii și viața 17
(2) Scrierile 18
(3) O problemă centrală 19
(4) Prologul 20
(5) Cele două căi de investigare: una adevărată, cealaltă imposibilă 25
(6) Calea adevărată și cea falsă 29
(7) Singura cale adevărată: determinările lui «ceea ce este» 33
(a) Este etern, nenăscut și nepieritor 33
(b) Este continuu și indivizibil 37
(c) E nemișcat și prins cu totul în *peirata* 39
(d) Recapitulare: nașterea, mișcarea și schimbarea sunt nume fără conținut 42
(e) Este «ca o minge rotundă» 45
(8) Calea greșită și ceea ce le apare muritorilor 49
(9) Cosmogonia și cosmologia 54
(10) Teoria cunoașterii: sufletul 59
(11) Ființa și aparența 62
Anexă. Contrariile la Parmenide 66

B. Zenon 68
(1) Data nașterii și viața 68
(2) Scrierile și metoda lui 68
(3) Istoria interpretărilor 69
Notă bibliografică 71
(4) Scopul general 72
(5) Pluralitatea 73
(6) Mișcarea: paradoxurile 75
(7) Spațiul 77
(8) Senzația: sămânță de mei 78
(9) Zenon și Parmenide 78
(10) Concluzie 79
Observație asupra unor paradoxuri chinezești 80

C. Melissos 8
(1) Introducere 8
(2) Natura realității 8
(a) Realitatea are caracteristicile statuate de Parmenide și, pe lângă acestea, altele în concordanță cu ele 8
(b) Realitatea este infinită 8
(c) Realitatea nu are corporalitate 8
(d) Realitatea nu simte durere 8
(3) Relația cu alți filosofi 8

II IONIENII ȘI ELEAȚII: ASCENSIUNEA ȘI DECĂDEREA MONISMULUI 9

III EMPEDOCLE 9

A. Introducere 9
B. Data nașterii și viața 9
C. Personalitatea: tămăduitor și mag 9
D. Scrierile 10
E. Despărțirea de Parmenide: cele patru rădăcini 10
Note adiționale 10
(1) Numele divine ale elementelor 10
(2) Elementele imuabile și fr. 26. 2 10
F. Structura materiei: teoria amestecului și relația sa cu atomismul 10
G. Iubire și Vrajbă 11
H. Cauzalitatea la Empedocle: Întâmplare, Necesitate și Natură 11
I. Ciclul cosmic 12
Primul stadiu: Sfera Iubirii 12
Stadiul al doilea: înaintarea Vrajbei 12
Stadiul al treilea: Vrajba triumfătoare 12
Stadiul al patrulea: înaintarea Iubirii 12
Concluzie 12
Notă adițională: interpretarea fr. 35 12
J. Cosmogonia și cosmologia 12
(1) Cosmogonia 12
(2) Forma cosmosului 13
(3) Soarele și cele două emisfere 13
(4) Luna 13
(5) Pământul 13
(6) Marea 13
K. Formarea creaturilor vii 13
L. Structura naturii animate: fiziologia 14
(1) Proporția amestecului 14
(2) Medicina și fiziologia: reproducerea 14
(3) Respirația 14
(4) Somnul și moartea 15
(5) Nebunia 15

M. Cunoaștere, gândire, senzație 152
(1) Orice cunoaștere se face de la asemănător la asemănător 152
(2) Porii și scurgerile (incluzând și un excursus despre magnetism) 154
(3) Vederea 156
(4) Auzul 158
(5) Mirosul 159
(6) Gustul și pipăitul 159
(7) Plăcerea și durerea 160
(8) Concluzie 160
N. *Purificările* 161
(1) Introducere 161
(2) Începutul poemului 162
(3) Epoca de aur a iubirii 164
(4) Păcatul vărsării de sânge: reîncarnarea 164
(5) Spiritele căzute 166
(6) Calea spre salvare 168
(7) Zeii 169
(8) Natura și destinul «sufletului» 172

IV ANAXAGORA 175
(1) Data nașterii și viața 175
(2) Scrierile 177
(3) Problema devenirii 177
(4) Intelectul 178
(5) Teoria materiei 182
(6) Starea inițială: cosmogonia 190
(7) Cosmologia și astronomia 195
(8) Pământul și marea 198
(9) Meteorologia 199
(10) O lume sau mai multe? 199
(11) Originea și natura lucrurilor vii 201
(12) Senzația 202
(13) Teoria cunoașterii 203
(14) Concluzii 203
Note suplimentare 204
1. Cronologia vieții lui Anaxagora 204
2. Euripide și Anaxagora 205
3. Cuvintele ὁμοιομερής, ὁμοιομέρεια 206
Anexă. Pasaje alese despre teoria lui Anaxagora asupra materiei 207

V ARCHELAOS 215

VI FILOSOFIA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL CINCILEA 219
Anexă.
Câteva figuri minore ale perioadei 224

VII DIOGENES DIN APOLLONIA 229
(1) Viața și scrierile 229
(2) Tezele fundamentale: aerul ca *arché* 230
(3) Aerul este inteligent și divin 232
(4) Teoriile fizice (cosmogonie și cosmologie, meteorologie, magnetism) 233
(5) Viața, gândirea și senzația 235
(6) Fiziologia 237
(7) Concluzii 238

VIII ATOMIȘTII SECOLULUI AL CINCILEA 241
A. Leucip 241
B. Democrit 243
C. Teoria atomistă 244
(1) Fundamentele 244
(2) Natura generală a atomilor 245
(3) Mișcarea și cauza ei 247
(4) Natura mișcării originare: problema greutății 249
(5) Nenumărate lumi: cosmogonia 252
(6) Cele patru elemente 256
(7) Cauzalitatea în atomism: necesitate și întâmplare 256
(8) Corpurile cerești, pământul, alte fenomene naturale 259
(9) Timpul 263
(10) Sufletul, viața și moartea 265
Notă suplimentară: Democrit «Despre lumea cealaltă» 268
(11) Senzația 269
Notă suplimentară: numărul de simțuri la Democrit 275
(12) Gândirea 276
(13) Teoria cunoașterii 278
(14) Biologia, fiziologia, medicina 285
(15) Omul și cosmosul: originea vieții 288
(16) Cultură, limbaj și artă 289
(17) Religie și superstiție ..... 29?
(18) Logică și matematică ..... 29?
(19) Gândirea etică și politică ..... 29?
(20) Concluzii ..... 30?
Anexă. Indivizibilitatea și atomii ..... 30?

Note ..... 30?

Bibliografie ..... 40?

Index 42
I. *Index al pasajelor citate* 42
II. *Index general* 43
III. *Index al cuvintelor grecești* 44

PREFAȚĂ

Am ales ca titlu al acestui volum expresia «tradiție presocratică», mai curând decât pe cea de «filosofi presocratici», fiindcă nu toți cei incluși aici sunt presocratici propriu-ziși (scopul principal al capitolului VI este acela de a demonstra acest fapt). Vom continua să urmărim o grupare sau o familie de filosofi care își puneau aceleași probleme, care duceau o aceeași bătălie pe același tărâm intelectual, fiecare dintre ei încercând să corecteze și să clarifice punctele de vedere ale celorlalți asupra unui același subiect. Mulți dintre ei au fost cunoscuți în Antichitate sub numele de filosofi fizicieni sau naturaliști, astfel că m-am gândit să folosesc această descriere ca titlu; dar conceptul de filosofie naturalistă nu este suficient de larg încât să descrie și Calea cea Adevărată a lui Parmenide și paradoxurile lui Zenon, preocuparea lor comună putând fi cel mai bine descrisă ca o investigare a naturii realității și a relației ei cu fenomenele sensibile. Omul nu a fost exclus din demersurile filosofilor prezenți în acest volum, ci a fost tratat, atât sub aspect individual, cât și sub aspect social, mai curând ca un fenomen însoțitor al teoriilor cosmogonice evoluționiste. Cu rezervele cu care li se pot aplica termenii moderni, ei s-au ocupat mai curând de antropologie fizică și socială, decât de etică și politică. În aceeași perioadă, alții puneau omul în centrul studiilor lor și considerau cadrul cosmic doar ca pe un simplu fundal, devenind astfel fondatorii teoriilor morale și politice europene. Fiind contemporani și cunoscându-și unii altora operele, filosofii aparținând acestor două genuri nu puteau ridica între ei bariere impenetrabile, astfel că îl găsim pe Democrit, un *physikos*, în măsura în care a existat vreunul, scriind și tratate de etică și politică, în timp ce comentatorii săi (poate mai înțelepți) își concentrau atenția asupra teoriei atomiste a lumii reale ca principală realizare a lui Democrit. La fel, umaniștii foloseau din plin teoriile științifice ale epocii ca bază în explicarea naturii și comportamentului uman. Dar în ansamblu ei urmăreau scopuri total diferite, «presocraticii» căutând progresul cunoașterii de dragul cunoașterii, pe când sofiștii și Socrate încercau, pe diferite căi, să descopere și să practice modul de viață cel mai bun. E adevărat că filosofii italieni, precum pitagoricii și Empedocle, au propovăduit și ei un mod de viață, însă acesta nu putea fi atins decât prin înțelegerea cosmosului, astfel încât caracterul lui esențial religios nu avea nimic în comun cu perspectiva sceptică a sofiștilor. Poziția lui Empedocle de politician de marcă al cetății sale nu s-a reflectat decât în foarte mică măsură în poemele sale. Lăsăm la o parte umanismul care a luat ființă și s-a dezvoltat concomitent cu metafizica și cu teoriile științifice timpurii ale secolului al cincilea, pentru a-l cerceta în volumul următor.

Îmi exprim recunoștința față de recenzenții volumului I, atât pentru primirea favorabilă pe care au făcut-o cărții, cât și pentru criticile foarte pertinente pe care i le-au adus. Unul dintre ei a atins o problemă care m-a preocupat îndelung, anume structurarea expunerii. Am păstrat o ordine cronologică a filosofilor, tratându-i pe fiecare ca pe individualități distincte, trecând astfel de la unul la altul. Se pot spune multe despre metoda pe care acest critic al meu (și probabil mulți alții) ar prefera-o, respectiv împărțirea pe subiecte care să trateze fiecare problemă sau grup de probleme separat – natura (*physis*) lucrurilor, sursa mișcării, cosmogonia, originea vieții –, așa cum au fost ele abordate de serii succesive de gânditori de-a lungul timpului. Această metodă

este însă dificil de aplicat, pentru că de fapt nici una dintre probleme nu poate fi despărțită de celelalte. Concluziile acestor oameni despre constituția ultimă a lucrurilor, cauza mișcării sau natura sufletului erau intim legate și influențau totodată supozițiile lor privind alte subiecte. Fiecare dintre ei ne prezintă câte un sistem extraordinar de coerent, până la cele mai mici detalii. Și este foarte ușor să urmărim felul în care ideile unuia despre «principiile prime» ale materiei pot influența concepțiile sale despre cosmogonie, cosmologie și astronomie[1], dar probabil unii cred că cel puțin subiectele minore, precum magnetismul sau sterilitatea măgarilor (care au exercitat o fascinație disproporționată asupra filosofilor de care ne ocupăm și asupra celor care ni i-au transmis), ar putea fi separate de marile speculații metafizice și cosmice și că această procedură ar aduce mari avantaje acelora care vor să facă o referință rapidă și convenabilă la un compendiu al concepțiilor antice referitoare la unul sau altul dintre aspectele științei naturale. Nu sunt înclinat să le dau dreptate.

Acesta nu este unicul meu motiv. Trebuie să mărturisesc sincer că mă interesează mai mult oamenii decât teoriile, mai mult filosofii decât filosofiile. Sper că aceasta nu înseamnă că acord o mai mică atenție evoluției ideilor, ci doar că prefer să-i prezint pe purtătorii acestor idei ca pe personaje individuale – fapt care, aș spune, poate fi întrevăzut chiar și din informațiile noastre insuficiente. Filosofiile lor sunt revărsări ale unor temperamente contrastante (cum probabil sunt toate filosofiile), și înainte de toate am încercat să-mi scot la iveală acest interes pentru oameni. Cel mai clar apare acest interes în cazul lui Empedocle, și de aceea pe el l-am descris mai pe larg (p. 93 sq.). Pentru acei cititori care sunt interesați în principal de alte probleme, am realizat o tablă de materii extrem de largă și de asemenea un index, pentru ca ei să găsească repede informații în legătură cu subiecte separate – informații care ar fi fost mai ușor de obținut dacă această carte ar fi fost scrisă urmând celălalt mod de expunere. Din acest motiv am preferat să le redactez eu însumi și să port eu însumi responsabilitatea oricărui inconvenient al lor.

Trebuie să ne reamintim din nou diferența dintre filosofia așa cum era înțeleasă în perioada pe care o tratăm aici, și filosofie așa cum este ea de cele mai multe ori înțeleasă astăzi, cel puțin în țara noastră. Putem face concis acest lucru cu ajutorul a două definiții, una modernă și una antică. Prima a fost concepută în 1960: «În zilele noastre, filosofii au ajuns să înțeleagă că domeniul lor ar putea fi tehnic prezentat ca unul de importanță secundară. Ei nu sunt chemați să descrie sau să explice lumea, și cu atât mai puțin să o schimbe. Preocuparea lor este aceea de a studia discursurile despre lume. Se poate spune că filosofia este discurs despre discurs». Punem alături o definiție dată în secolul I a.Chr.: «Filosofia, ca să-i dăm o definiție, nu este nimic altceva decât căutarea înțelepciunii; și înțelepciunea, așa cum au definit-o filosofii cei vechi, constă în cunoașterea lucrurilor divine și a celor umane, și a cauzelor datorită cărora ele există».[2]

Cărțile la care am făcut referiri în notele de subsol au fost redate doar prin titlul prescurtat, iar articolele doar prin periodicele din care fac parte, data apariției lor și paginile la care se află. Datele complete despre cărți și articole se găsesc în bibliografie. Colecția standard de texte grecești de filosofie presocratică este cea a lui Diels, reeditată de Kranz (abreviat DK; vezi bibliografia p. 409), și am făcut continuu referiri la ea în paginile care urmează. În cazul fiecărui filosof textele sunt divizate în două secțiuni. Prima (A) conține *testimonia*, cuprinzând mărturii ale personalităților grecești despre

viața și doctrinele respectivului filosof, sau interpretări ale scrierilor sale; a doua (B) se constituie ca o colecție a ceea ce în opinia editorilor reprezintă citate originale din opera filosofului însuși. În această carte pasajele de tip «B» sunt în mod normal precedate de specificația «fr.» (fragment), în timp ce pentru celelalte citate a fost menținută litera «A».

Am adus multe îmbunătățiri volumului de față datorită ajutorului dat de Sir Desmond Lee, de F. H. Sandbach, dr. G. S. Kirk și dr. G. E. R. Lloyd, care l-au citit în manuscris. Nu am adoptat toate sugestiile lor, iar responsabilitatea pentru orice interpretare greșită este în totalitate a mea. Indexul de pasaje a fost compilat de dl. John Bowman. Trebuie să menționez că părerile multor cercetători apar în text numai pentru a fi combătute și sunt foarte conștient de faptul că am citat din lucrările unor scriitori cărora le sunt profund îndatorat numai pentru a-mi exprima criticile și diferențele de opinie. Sper că ei nu vor considera că aceste scurte referiri reprezintă tot ce am putut să învăț de la ei. Mai precizez că am fost destul de inconsistent în referirile la autori în viață, și că uneori le-am folosit numele, alteori titlurile operelor, fapt care sper că nu va supăra pe nimeni.

DOWNING COLLEGE
CAMBRIDGE
W. K. C. G.

NOTĂ ASUPRA SURSELOR

Am comentat în volumul I puținătatea scrierilor originale ale filosofilor greci ajunse până la noi. În privința presocraticilor în special, depindem de extrasele, rezumatele și comentariile făcute de scriitorii de mai târziu. Au fost întotdeauna știute problemele pe care le ridică lipsa de material și se găsesc explicații adecvate în legătură cu natura surselor în mai multe lucrări, dintre care cea mai bună și cea mai accesibilă este cea a lui G. S. Kirk în *K. R.* 1–7. (Altele ar fi cele scrise de Ueberweg-Praechter, 10-26, Zeller, *Outlines*, 4-8, Burnet, *EGP*, 31-8). Din aceste motive nu am încercat să configurez eu însumi situația de la bun început, ci m-am ocupat mai degrabă de problemele pe care le puneau diferitele surse, pe măsură ce ele apăreau în legătură cu diferiți gânditori. (Pentru Aristotel, filosof extrem de relevant, vezi în special volumul I). Însă o anumită cantitate de informații trebuie reluată aici pe scurt, pentru a face inteligibile referirile la «Aet.», «*Placita*», «Plut. *Strom*» sau «Stob. *Ecl.*».

Discipolul lui Aristotel, Teophrast, a scris o istorie generală a începuturilor filosofiei și câteva comentarii speciale despre unii gânditori presocratici. N-au ajuns până la noi decât extrase, totuși acestea conțin mare parte a tratatului *Despre percepție*. Aceste scrieri ale lui Teophrast constituie fundamentul a ceea ce cunoaștem sub numele de tradiție doxografică, ce a îmbrăcat diverse forme: «opinii» ordonate după teme și biografii sau «succesiuni» (διαδοχαί) oarecum artificiale ale filosofilor, privite prin intermediul relației maestru-discipol.

Clasificarea materialului doxografic a fost întocmită de Hermann Diels în monumentala sa lucrare *Doxographi Graeci* (Berlin, 1879), lucrare căreia toate cercetările ulterioare în domeniul filosofiei presocratice îi datorează imens. Colecția de texte ale gânditorilor timpurii a rămas cunoscută sub numele de δόξαι («opinii», de aici termenul «doxografie») sau τὰ ἀρέσκοντα (latinizat ca *Placita*). Există două astfel de colecții sau sumare: *Epitomul*, fals atribuit lui Plutarh, și *Extrasele din fizicieni* (φυσικαὶ ἐκλογαί), care apar în *Antologia* sau *Florilegiul* lui «Stobaios» (Ioan de Stobi, probabil secolul cinci p.Chr.). Dintr-o notă a episcopului creștin Theodoret (prima jumătate a secolului al cincilea p.Chr.) aflăm că ambele aparțineau unui anume Aetius, și ele au fost tipărite de Diels, în coloane paralele, ca *Placita* lui Aetius. Aetius însuși, despre care de altfel nu se știe nimic, a trăit probabil în secolul al doilea p.Chr.

Între Theophrastus și Aetius a mai existat un sumar întocmit de stoici, cel târziu în secolul întâi p.Chr., urme ale sale putând fi detectate la Varro și la Cicero, iar pe acesta Diels l-a denumit *Vetusta Placita*.

Doxografiile prezente în *Respingerea ereziilor* scrisă de Hippolytos și în *Stromatele* («Covorul») pseudo-plutarhian păstrat prin intermediul lui Eusebius par a fi independente de Aetius.

Viețile filosofilor a lui Diogenes Laertius (probabil secolul al treilea p.Chr.) ni s-a păstrat în întregime și combină mărturii din surse elenistice diverse, de o valoare diferită.

Deci informațiile noastre despre filosofii presocratici depind în primul rând de extrasele și citatele din operele lor, care merg de la o singură frază, ca în cazul lui Anaximandru (și poate nici măcar atât, în cazul lui Anaximene), până la practic întreaga

operă, ca în situația tratatului lui Parmenide *Calea cea adevărată*. În al doilea rând, ne bazăm pe mențiuni ale unor discuții asupra concepțiilor presocratice, așa cum le aflăm în dialogurile platonice sau în expunerile mai sistematice și mai critice ale lui Aristotel. În al treilea și ultimul rând, există informațiile post-aristotelice care (cu câteva excepții pe care le vom menționa atunci când vom discuta sursele unor anumiți filosofi) depind de rezumatele fugitive și uneori trunchiate pe care ni le-a lăsat Theophrastus, sau sunt adaptările distorsionate pe care le-au făcut gânditorii stoici. Principalul țel al cercetărilor asupra presocraticilor este acela de a pătrunde dincolo de acest văl înspre gândirea Greciei arhaice. Dacă merita sau nu să facem această încercare nu ne putea spune nimeni mai bine decât Hermann Diels, care înspre sfârșitul vieții sale mărturisea, într-o prelegere publicată postum: «Mă consider fericit fiindcă mi-a fost dat să-mi dedic cea mai bună parte a vieții presocraticilor».[1]

Pentru mai multe detalii, cititorii sunt rugați să recurgă la lucrarea lui Kirk menționată mai sus. În plus, le pot indica o scriere care apreciază cu o judecată mai dreaptă decât cea a lucrărilor anterioare textele istorice ale lui Teophrast, anume *Anaximander*, cartea lui C. H. Kahn, 17-24.

LISTA ABREVIERILOR

În general titlurile lucrărilor citate în text nu au fost abreviate până la a deveni dificil de descifrat. Însă la unele periodice și la câteva cărți citate adesea ne vom referi după cum urmează:

Periodice

AJA	*American Journal of Archaeology*
AJP	*American Journal of Philology*
CP	*Classical Philology*
CQ	*Classical Quarterly*
CR	*Classical Review*
HSCP	*Harvard Studies in Classical Philology*
JHS	*Journal of Hellenic Studies*
PQ	*Philosophical Quarterly*
REG	*Revue des Études Grecques*
TAPA	*Transactions of the American Philological Association*

Alte lucrări

ACP	H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*
CAH	*Cambridge Ancient History*
DK	Diels – Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*
EGP	J. Burnet, *Early Greek Philosophy*
HCF	G. S. Kirk, *Heraclitus: the Cosmic Fragments*
KR	G. S. Kirk și J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*
LSJ	Liddell–Scott–Jones, *A Greek-English Lexicon*, Ed. a IX-a
OCD	*Oxford Classical Dictionary*
RE	*Realencyclopädie des klassischen Altertums*, ed. Wissowa, Kroll et al.
TEGP	W. Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*
ZNE.	E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, ed. W. Nestle

CAPITOLUL 1

ELEAȚII

A. PARMENIDE

(1) Data nașterii și viața

Filosofia presocratică este împărțită în două de numele lui Parmenide. Excepționala sa putere de judecată a împins speculația asupra originii și constituirii universului la o limită dincolo de care a fost necesar un nou început, din alte perspective. În consecință, poziția sa într-o cronologie a filosofiei grecești timpurii este ușor de determinat comparativ. Indiferent dacă Parmenide l-a atacat pe Heraclit sau nu,[1] este greu de crezut că dacă acesta din urmă ar fi știut de existența lui nu l-ar fi combătut, așa cum a făcut cu Xenofan și cu alții. Chiar dacă ignorarea unui eleat de către un efesian nu este o probă sigură în datare, din punct de vedere filosofic Heraclit trebuie privit ca un pre-parmenidian, în timp ce Empedocle, Anaxagoras, Leucip și Democrit sunt în mod sigur post-parmenidieni.

Data nașterii sale poate fi stabilită aproximativ cu ajutorul dialogului platonic *Parmenide*, în care este descrisă întâlnirea dintre Parmenide și Socrate (127a-c):

> *Zenon, dimpreună cu Parmenide, a descins odinioară, cu prilejul marilor serbări Panathenee. Parmenide era de-acum bătrân de-a binelea, cu părul nins, ales la înfățișare, și să fi avut vreo șaizeci și cinci de ani; Zenon mergea pe atunci spre patruzeci de ani... Socrate era pe atunci foarte tânăr.*

Conform acestui dialog, s-ar părea că Parmenide era cu patruzeci, patruzeci și ceva de ani mai bătrân decât Socrate, care nu putea fi prezentat ca fiind «foarte tânăr» dacă nu ar fi avut sub douăzeci și cinci de ani. Dacă Socrate s-a născut în anul 470/469, atunci Parmenide s-a născut între 515 și 510.

Este adevărat că Diogenes Laertios (9.23) a consemnat ca *floruit* pentru Parmenide cea de a 69-a Olimpiadă (504-1), fapt ce intră în conflict cu cele arătate mai sus. Numai că Burnet ne atrage în mod corect atenția asupra metodelor mecanice de stabilire a datelor pe care le folosea Apollodor și pe care le-a preluat Diogenes. Probabil că, așa cum în cazul lui Xenofan a fost aleasă ca punct de referință pentru data nașterii întemeierea cetății Elea, în cazul «fiului» său a fost considerat ca an al nașterii presupusul *floruit* al lui Xenofan. Data maturizării este calculată la un interval de patruzeci de ani de la data nașterii. În același fel s-a crezut că discipolul lui Parmenide, Zenon, a ajuns la maturitate zece Olimpiade mai târziu. Cum spunea Burnet, nu putem da importanță unor asemenea combinații. Pe de altă parte, Platon, fie că întâlnirea dintre Socrate și Parmenide este reală, fie că nu, nu ar fi avut nici un motiv să dea asemenea informații exacte despre vârsta lor dacă nu ar fi știut că sunt corecte.[2]

Este imposibil să determinăm vârsta la care Parmenide și-a scris poemul filosofic. În fr. I.24 o aflăm pe zeiță adresându-i cuvântul κοῦρε (literal «flăcăule» sau «tinere»). Dar

aceasta nu indică decât statutul său de discipol al ei, sau de individ care își așteaptă oracolul de la ea. În *Păsările* lui Aristofan, Peisthetairos, care cu siguranță nu era acolo un om tânăr, era numit de către cel care îi citea oracolul în același fel.[3]

Printr-o tradiție consemnată de nepotul lui Platon, Speusippos, Parmenide a fost considerat legislatorul de la care Elea a moștenit cel puțin o parte din legile sale.[4] Teophrast și, după el, autorii de mai târziu l-au desemnat ca discipol al lui Xenofan, deși Aristotel nu părea sigur de acest fapt, ci doar arăta că s-a zvonit astfel (*Metaf.* 986b22). S-ar putea să fie adevărat. Parmenide era mult mai tânăr, să tot fi avut patruzeci de ani când a murit longevivul Xenofan. Ambii au trăit în Magna Grecia, și este clar că teoria lui Xenofan despre unitate l-a influențat pe Parmenide, fie fiindcă acesta din urmă i-a citit opera celui dintâi, fie fiindcă ei au avut în contact direct.[5]

Singurul fapt ce mai este consemnat în legătură cu viața lui Parmenide e acela că el a fost într-o vreme pitagoric. Întâmplător aflăm această mărturie de la Diogenes (1.21):

> *Deși a fost elevul lui Xenofan, nu l-a urmat pe acesta. El s-a legat de Ameinias, fiul lui Diochaites, pitagoricul, un om sărac dar cu un spirit bogat, și a devenit discipolul lui. Când el a murit, Parmenide, care era om de viță nobilă și bogat, i-a făcut un mormânt, căci a fost Ameinias, și nu Xenofan, cel care îl convertise la o viață împăcată.*

Probabil că necunoscutul Ameinias nu este o invenție, iar mormântul (ἡρῶον), cu inscripția sa trebuie să fi fost o mărturie de lungă durată, să fi avut autoritatea lucrului palpabil. Proclus (*în Parm.* I, p. 619.4, *DK*, A4) afirmă pur și simplu că Parmenide și discipolul său Zenon au fost, «ambii, nu doar eleați, ci și membri ai școlii pitagorice, cum a spus Nicomachus». Putem găsi în textele parmenidiene confirmări ale faptului că gânditorul a aderat, la un moment dat, la doctrina pitagorică, dar în mod sigur s-a rupt de aceasta, ca și de toate sistemele care l-au precedat.

(2) Scrierile

Parmenide a scris în hexametru, precum Homer și Hesiod, iar poemul ni s-a păstrat într-o transcriere târzie. Îi era, încă, accesibil în întregime lui Simplicius, care citează fragmente importante din el, din motive pe care singur le specifică (*Fiz.* 144.26):

> *Versurile lui Parmenide despre Ființa Unică nu sunt multe, și aș vrea să le adaug la acest comentariu pentru a-l întări și fiindcă acea carte este atât de rară.*[1]

Urmează un citat de cincizeci și trei de rânduri, după care el adaugă: «Acestea sunt versurile lui Parmenide despre Ființa Unică». Cel care citește aceste comentarii rămâne cu impresia că Simplicius a redat în întregime pasajul relevant în legătură cu acest subiect de importanță majoră. Noi, astăzi, ne aflăm în posesia a 154 de versuri, din diferite zone ale poemului. După prologul de treizeci și două de rânduri, poemul cuprinde două părți, cea dintâi abordând problema adevărului, cea de a doua tratând despre aparență. Diels a estimat că ne aflăm în posesia a nouă zecimi din prima parte, în timp ce din a doua avem la îndemână fragmente însumând probabil doar o zecime. Din fericire, această primă parte este de departe cea mai importantă, iar Simplicius avea dreptate atunci când ne asigura că în primul rând ea ar trebui transmisă posterității, în chiar cuvintele lui Parmenide.

Stilul poemului este variabil. Asupra esențialei *Căi a Adevărului*, în care Parmenide își expune acea nouă și paradoxală doctrină a unității Ființei și a consecințelor care

rezultă din aceasta, observația lui Proclus conform căreia ea pare «mai curând proză, decât poezie» este doar pe jumătate adevărată. Atâta timp cât își dezvoltă argumente strict logice, Parmenide este împins la fiecare pas, în mult mai mare măsură decât Lucretius, înspre acea *patrii sermonis egestas*. Se poate simți din plin lupta sa continuă de a prinde în cuvânt concepte filosofice care nu fuseseră vreodată exprimate până atunci și aflăm versuri care sunt aproape imposibil de tradus. În schimb prologul este plin de imagistica mitică și pătruns de o fervoare religioasă pe care nu ar fi înțelept să o ignorăm. Fragmentele din *Calea Aparenței* dovedesc, la rândul lor, o înzestrare pentru expresia poetică.[2]

(3) O problemă centrală

Poemul lui Parmenide ridică probleme speciale și ar fi bine să ne apropiem de text având-o pe cea mai importantă dintre ele în minte. În prolog, filosoful primește de la zeiță promisiunea că îi va revela două genuri de cunoștințe: mai întâi adevărul despre realitate, apoi opiniile muritorilor, despre care se poate spune, fără îndoială, că sunt false. «Totuși și despre acestea trebuie să înveți». (fr. 1.31). Prin urmare, prima parte a poemului însumează concluzii asupra naturii realității, deduse din premise considerate în întregime adevărate, încredințându-ne că lumea așa cum este ea percepută prin intermediul simțurilor este ireală. În acest punct (fr. 8.50), zeița declară solemn că încetează să mai vorbească despre adevăr și că acela care încearcă să spună mai mult minte; fiindcă, mai împărtășește ea, «judecata omului nu poate pătrunde mai departe». Urmează apoi a doua parte a poemului, constituită dintr-o cosmologie de tip tradițional. Pornind de la presupunerea existenței unei perechi de elemente opuse, «foc» și «noapte», sau lumină și întuneric, ea reprezintă o narațiune despre procesul evoluției în timp. Însă pe «calea cea adevărată» se arată că realitatea este și trebuie să fie o unitate în sensul cel mai strict, și că nici o transformare nu este posibilă: nu există înainte și după, iar expunerea se dezvoltă ca o serie de deducții logice, atemporale.

Acesta este nodul gordian. De ce s-ar fi ostenit Parmenide să prezinte o cosmogonie detaliată, când dovedise deja că perechile de elemente opuse nu pot exista și că o cosmogonie nu poate fi acceptată, pentru că sunt imposibile conceptele de pluralitate și transformare? Să nu fi avut din capul locului cosmogonia merit sau validitate în ochii săi și să o fi compus numai pentru a arăta că și aceasta, ca atâtea altele, este complet falsă? Dacă lucrurile stau astfel, se ridică următoarea întrebare: ce fel de cosmogonie este aceasta? Unii cercetători au considerat că ea trebuie să fi avut la bază unul din sistemele cosmice pe care Parmenide le-a dezaprobat, de exemplu pe cel al lui Heraclit sau pe cel al pitagoricilor.[1] Alții au sugerat, gândindu-se că zeița din poem vorbise despre «opiniile muritorilor» în general, că această cosmogonie a intenționat să fie, parțial sau total, o sinteză a ceea ce oamenii cred în mod obișnuit despre lume; alții chiar au crezut că este o producție originală, în care Parmenide s-a străduit să ofere tot ce avea mai de preț, încercând totuși să arate că până și cea mai plauzibilă teorie despre originea și natura lumii sensibile este în întregime falsă. Aceste critici au pornit de la cuvintele zeiței, potrivit căreia «nici o judecată a muritorilor nu poate pătrunde mai departe (și nu este mai presus) decât judecata ta».

Mai avem o alternativă: să considerăm că Parmenide a spus ceea ce era mai de preț despre lumea sensibilă probabil din rațiuni practice, oferind o descriere pe cât posibil

mai coerentă, avertizând însă de la început: v-am spus adevărul, așa că voi știți că dacă voi continua să vă vorbesc despre lumea aparențelor, în care viețuim, veți ști că ea este ireală și nedemnă de luat în seamă. Dar, în fond, ea este așa cum ne apare: oricât de înșelătoare ar fi simțurile, senzațiile noastre, noi trebuie să mâncăm și să bem și să vorbim, să evităm să atingem focul cu mâna și să ne ferim să cădem într-o prăpastie, să ne comportăm ca și când informațiile pe care ele le oferă ar fi adevărate. Fiind noi înșine ființe muritoare trebuie să participăm la acest spectacol al iluziilor, și eu măcar vă pot ajuta să înțelegeți mai bine acest lucru decât ceilalți oameni.

Acestea sunt cele mai complicate probleme pe care le pune Parmenide: natura «Căii Aparențelor» și relația dintre ea și «Calea Adevărului». Iar marea realizare a lui Parmenide o constituie problematizarea «căii adevărului», așa cum era de așteptat.

(4) Prologul[1]

Examinându-i comparativ pe Parmenide și Heraclit, Cornford scria (*Plato and Parm.* 29): «Heraclit este profetul unui *Logos* care nu se poate exprima decât prin contradicții aparente; Parmenide este profetul unei logici care nu vrea să accepte nici o formă de contradicție». În această descriere, cei doi sunt, ambii, numiți profeți. Acest termen poate suna contradictoriu atunci când se referă la un logician, deși e adevărat că nu numai Heraclit, ci și Parmenide a pretins că învățătura sa are autoritate profetică și apocaliptică. El a scris un poem epic, fiind evident de acord cu Xenofan în privința faptului că această modalitate de scriere nu trebuie lăsată în seama negustorilor de mituri scandaloase. Ca să merite numele de învățător, poetul trebuie să se dovedească în stare să scrie adevărul, nu povești mincinoase. Dar în concepția greacă harul poetic venea de sus, era dăruit de zei. Fiecare poet își invoca Muza. Homer o chema în ajutor când își începea poemele, Hesiod oferea detalii despre felul în care muzele s-au pogorât și l-au învățat cântecul său, în timp ce el își păștea turma la poalele Heliconului, în Beoția sa natală. Acestea nu erau metafore, ci reflectări ale credinței sincere în inspirație, prin care poetului i se dădea dreptul să coboare mai adânc decât oamenii obișnuiți înspre miezul lucrurilor. Scriind în proză, Heraclit pretindea solemn că el exprimă adevărul care există dintotdeauna. Când, în versurile introductive ale poemului său, Parmenide anunța că ceea ce trebuie să spună i-a fost revelat de către zeiță, într-o călătorie magică dincolo de porțile Zilei și ale Nopții, el susținea același lucru, numai că o făcea în maniera tradițională a poetului.

Prologul, pe care îl datorăm în mare parte nu lui Simplicius, ci lui Sextus, poate fi tradus după cum urmează:[2]

> *Iepele care mă purtau într-acolo unde inima mea dorise întotdeauna să ajungă înaintau cu repeziciune, iar ele mă duceau și mă îndrumau pe drumul atât de faimos al zeului* [i.e. *al Soarelui*], *care îl trece pe omul îndemnat spre cunoaștere pe deasupra tuturor cetăților. Pe acel drum călătoream eu,*

versul 1. φέρουσι. Forma de prezent a verbului sugerează obișnuința: Parmenide este o personalitate pentru care, ca și pentru șamani, asemenea călătorii sunt experiențe obișnuite (Morrison, *JHS*, 1955, 59). Pentru opt. ἱκάνοι vezi *Il.*4.263. πιέειν ὅτε θυμὸς ἀνώγοι etc. (Kühner–Gerth, II, 2.452).

v. 2. πολύφημον ar putea însemna «inteligent» (Jaeger), devenind epitet. Fränkel (*Wege u. Formen*, 159, n. 4) neagă că termenul ar fi avut vreodată sensul de «faimos», afirmând că expresia

φήμη este mai degrabă *Kunde, bedeutungvolles, wirksames Wort*. Verdenius, *Parm.* 12, îi dă dreptate. Pe de altă parte, LSJ citează din Pindar, *Isthm.* 8.64. θρῆνος π. în care π. este echivalentul lui πολύφατος, faimos. Ambele sensuri ale cuvântului sunt posibile aici. Vezi și Mansfeld, *Offenbarung*, 229, n. 1.

v. 3. δαίμονος. Așa apare la Sextus și nu avem nici un motiv să îl schimbăm în δαίμονες, cum au făcut Stein, Wilamowitz și DK. Alții au considerat δαίμονος ca fiind feminin și ca referindu-se la zeița care apare în *v.22*. Câțiva cercetători și-au dat seama că Parmenide însuși se vedea călătorind în carul Soarelui, așa cum este evident. Ca și Phaethon, el le are pe fiicele Soarelui ca îndrumători și conducători de car (*v. 9, v.24*); osia este de foc (*v. 7*), punctul de plecare este casa Nopții (*v. 9*; vezi Bowra, *CP*, 1937, 103 sq.). Pare ciudat faptul că prea puțini s-au gândit să facă aceste identificări (în notele sale, Sextus atribuie articolul masc. lui δαίμονος, fără a arăta însă la ce zeu se referă). Așa cum a specificat Fränkel, pronumele relativ se potrivește și cu ὁδόν și cu δαίμονος (*op. cit.* 160). Nu știu de ce Parmenide a transformat armăsarii în iepe (ei apar ca armăsari la Pindar, *Ol.* 7.71), dar aceasta nu împiedică identificarea.

κατά πάλτ' ἄστη. Aceste cuvinte au generat multe dispute zadarnice și au făcut să curgă multă cerneală. Burnet și Jaeger au considerat că ele semnifică faptul că Parmenide călătorește *prin* toate cetățile, ceea ce l-a determinat pe Burnet să presupună, prozaic, că el a fost un soi de sofist vagabond, iar pe Jaeger să afirme discrepanța dintre acest fragment și *v.27* (Vezi Burnet *EGP*, 172, n. 1; Jaeger, *Paideia*, I, 177, n. 1). Dar de fapt ele sunt în concordanță. Poetul traversează cerul în carul Soarelui, și fiindcă el trece peste întreaga lume în mod normal drumul îl poartă «pe deasupra tuturor cetăților», și în același timp «departe de pașii oamenilor». Expresia este homerică; cf. *Il.4.276* νέφος ... ἐρχόμενον κατὰ πόντον ὑπὸ Ζεφύροιο ἰωῆς și 19.92 sq. οὐ γάρ ἐπ' οὔδει ... ἀλλ' ... κατ'ἀνδρῶν κράατα (textul de pe tăblițele din Thurioi, Orph. fr. 47.3 Kern, care este uneori citat în această privință, e prea nesigur pentru a fi adăugat ca probă). În același fel, Phaethon era purtat «terras per omnes» (Lucr. 5.398).

εἰδότα φῶτα. Cuvântul εἰδώς pare un termen din religie mistică, așa cum au demonstrat unii cercetători; însă a fi εἰδώς constituie un privilegiu, acordat în mod normal celui care urmează calea Soarelui, care știe totul, pentru că el πάντ' ἐφορᾷ καὶ παντ' ἐπακούει (*Od.* 11.109; *Il.3.277*).

> *și pe acel drum mă purtau caii cei înțelepți, trăgând la car, iar fecioarele mă călăuzeau. Și osia de foc, învârtindu-se, făcea spițele să cânte, făcea cele două roți din cele două capete ale carului să se rostogolească cu repeziciune, fiindcă fiicele Soarelui, după ce părăsiseră casa Nopții, se grăbeau să mă aducă spre lumină, îndepărtându-și de pe față vălurile cu mâinile lor.*

v. 4. Semnificația termenului πολύφραστοι nu este clară. Cea mai recentă interpretare este oferită de A. Francotte în *Phronesis*, 1958. El sugerează că acest cuvânt înseamnă «vorbitor». Acești cai, ca și cei ai lui Ahile, au darul vorbirii (Cf. p. 310. n. 4 în prezentul volum). Am ezitat să adopt această traducere, din convingerea că versul constituie o modalitate prea abruptă de a prezenta o asemenea idee. Dar ea s-ar putea să fie adevărată.

v. 6. Semnificația lui χνοίῃσιν ἴει (Diels) nu este absolut sigură. Vezi *DK. ad loc.*

σύριγγος ἀὐτήν. De obicei e tradus ca «sunet de fluier» (deși nu apare astfel în K. R. 266). Dar σύριγξ are în mod cert aceeași semnificație ca și în *v. 19*: spiță a unui ἄξων (în acest caz ansamblul metalic pe care se sprijină roata). Cf. Esch. *Th.* 205 σύριγγες ἔκλαγξαν, *Suppl.* 181 οὐ σιγῶσιν.

v. 7. αἰθόμενος. După Burnet, *DK* și alții, acest cuvânt înseamnă «aprins» din cauza căldurii datorate vitezei. (δοιοῖς γάρ κτλ.). Dar, așa cum a subliniat Bowra (*CP*, 1937, 104), această traducere este greșită: cuvântul înseamnă «de foc». De aceea, el nu are forță predicativă aici, ci este un epitet potrivit pentru carul în flăcări al Soarelui. γάρ se leagă de verbul principal.

δινωτοῖσιν. Probabil, ca și la Homer, înseamnă «rotund», «circular», fără să se refere la mișcare.

v. 8. σπερχοίατο. Iterativ. Cf. *v. 1* ἱκάνοι și Fränkel *op. cit.* 159. Așa cum a arătat Cos (vezi Mansfeld, *Offenbarung*, 238 sq.), această propoziție ar putea însemna: «Fiindcă în ceea ce Soarelui, după ce părăsiseră casa Nopții, se grăbeau să mă însoțească». Această interpretare nu implică în mod necesar remarcabila idee că iepele au făcut prima parte a călătoriei singure, fără nimeni altcineva.

v. 10 Unii cercetători au acordat o semnificație simbolică gestului de a îndepărta vălurile, iar Bowra l-a văzut ca pe «un detaliu indicând o grabă aproape indecentă, ce vine din mituri străvechi». Dar el poate însemna nimic mai mult decât un vag ecou homeric. Prologul este plin de așa ceva. Nausicaa și însoțitoarele ei se joacă cu mingea ἀπὸ κρήδεμνα βαλοῦσαι (*Od.* 6.100), iar Hecuba cea îndoliată ἀπὸ λιπαρὴν ἔρριψε καλύπτρην (Il.22.406).

Am ajuns la porțile de pe calea Nopții și a Zilei, așezate între un prag și un pridvor de piatră. Aceste porți de sus din cer sunt închise cu uși grele, ale căror chei alternative sunt păzite de răzbunătoarea Justiție. Pe ea au lămurit-o fecioarele cu vorbe blânde, pe ea au convins-o cu îndemânare să împingă repede zăvoarele de la porți. Ușile au zburat în lături și au dezvăluit un spațiu larg îndărătul lor, legându-se din balamalele cu pivoți de bronz, făcuți din capuri și nituri. Drept printre ele au condus fecioarele carul și caii și au pornit-o înainte.

v. 14. ἀμοιβούς poate însemna că acele chei alternativ închid și deschid porțile, sau că ele deschid deopotrivă ambele porți. În epica greacă κληῖδες desemna deopotrivă zăvoarele puse la uși pentru a le închide (ex. *Il.*12.455) și cârligele cu care zăvoarele sunt prinse în exterior pentru a putea fi deschise (ca în *Od.* 21.47). Nu se poate să nu comparăm expresia aceasta cu ὀχῆες ἐπημοβοί din *Il.* 12.455 sq. și să nu constatăm că κληίς ar putea fi identic cu ὀχεύς mutat de Dike în *v 16.* ἔχει ar avea semnificația de «au grijă de», așa cum Horele au grijă de porțile cerului la Homer (*Il.*5.749).

Pentru încuietorile și zăvoarele grecești vezi Diels, *Lehrgedicht*, 116 sq., E. Pottier în Daremberg–Saglio, III, 603 sq.; pentru amănunte – W. R. Pritchett, *Hesperia*, 1956, 179 și 234. În textele lui Parmenide, γόμφοι și περόναι pot însemna diverse lucruri, dar conform descoperirilor arheologice recente trebuie să presupunem că ele desemnau piesele care constituiau pivoții de bronz ai balamalelor. Vezi Robinson și Graham, *Olynthus*, 8 (1938), 253-4; Robinson, *ibid.* 10 (1940), 295. În ciuda naturii tehnice a descrierii, sunt înclinat să cred că a ne întreba de ce cheile sunt prezentate la plural e ca și cum ne-am întreba de ce Sfântul Petru are cheile (și nu cheia) Raiului. Oricum, vezi Mansfeld, *Offenbarung*, 240. πολυχάλκους. De bronz și nu de alamă; pivoții erau făcuți de obicei din lemn, capătul inferior fiind îmbrăcat în bronz (vezi *Robinson și Graham, loc. cit.; Pritchett, loc. cit. 235*).

Și zeița m-a salutat grațios, mi-a luat mâna dreaptă în a ei, și mi-a adresat aceste cuvinte:

— Tinere care ai sosit în casa mea însoțit de nemuritoarele conducătoare de car și de caii care le poartă, te salut! Nici un rău nu te poate aduce să călătorești pe acest drum – într-adevăr el este departe de pașii oamenilor – ci numai Dreptatea și Justiția. Îți este menit să înveți despre toate lucrurile, atât despre miezul de neclintit al adevărului bine rotunjit, cât și despre ceea ce le apare celor muritori, ce nu cuprinde nici o convingere adevărată. Oricum, și despre aceste lucruri trebuie să înveți – adică despre aceea că și aparența pare a exista în mod cert, fiind într-adevăr totul.

v. 28 Θέμις i-a permis accesul la zeiță; aceasta înseamnă că această călătorie reprezintă ceva aprobat sau sancționat.

v. 29 εὐκυκλέος (un ἅπαξ λεγόμενον) este interpretarea lui Simplicius. εὐφεγγέος după Proclus, εὐπειθέος după Sext. Clem. Alex., Plut., DL. Aceasta din urmă a fost interpretarea acceptată până când Diels a impus εὐκυκλέος (*Lehrgedicht*, 55-6). În *Phronesis*, 1958, 21 sq., G. J. Jameson a argumentat în favoarea lui εὐπειθέος, dar cf. Vlastos în *Gnomon*, 1959, 194, n. 4.

v 31-2. Au produs numeroase confuzii și au fost interpretate în multe feluri. Traducerea de mai sus e preluată de la Owens în *CQ*. 1960, 88 sq., unde este discutată această versiune general acceptată. Multe informații suplimentare se pot găsi în Nestle, în *ZN*, 733, n. 1.

v. 32. Demersul lui Diels de a pune apostrof după ultima literă din δοκίμως, presupunând că a fost omis grupul αι și că termenul ar fi infin. de la δοκιμόω sau δοκίμωμι de la δοκιμάζω, nu este convingător și a fost considerat de Kranz eronat. Vezi Kranz, *SB Preuss.* AK 1916, 1170, și obiecțiile lui Owen, *loc. cit.* 87 și W. R. Chalmers în *Phronesis*, 1960, 7.

περῶντα este păstrat de Kranz în DK, dar interpretarea περ ὄντα pare mai bună, fiind atestată în textul lui Simplicius, și eu am preluat-o urmându-l pe Owen. Dar, cum a arătat acesta, «interpretarea nu suferă transformări majore în acest fel».

Trăsătura importantă a traducerii lui Owen este aceea că ὡς τὰ δοκοῦντα κτλ. nu este un comentariu al zeiței, ci rezumatul corpusului de opinii ale muritorilor, pe care ea a promis că îl va reda.

Odată ce acest fapt este stabilit, dispar dificultățile fragmentului. Pentru interpretarea lui Mansfeld vezi *Offenbarung*, 128, 156 sq. El nu discută alternativa oferită de Owen, deși el realizează un foarte folositor sumar al posibilelor traduceri.

Vom prezenta, în continuare, caracteristicile prologului. Parmenide este un privilegiat situat deasupra muritorilor de rând. Ca și fericitul Phaethon, el este purtat prin cer în carul Soarelui, condus fiind de fiicele Soarelui. Călătoria nu este narată etapă cu etapă, ci ne sunt redate momentele cheie, într-o manieră impresionistă. Ne este înfățișat un pelerinaj dinspre Noapte spre Zi. Locul în care acestea două se întâlnesc este un hotar, o poartă nemaivăzută, a cărei importanță este subliniată prin prezentarea detaliilor de construcție, o poartă păzită de Justiție. Nimeni nu poate trece fără acordul ei, fără ca accesul să fie judecat cu dreptate și fără ca acela să primească acceptul divin.

Odată ce s-a pătruns dincolo de porți, drumul duce drept la casa unei zeițe care nu este numită; însă probabil nu duce acolo imediat, fiindcă Parmenide vorbește despre calea lungă tot înainte (ἀμαξιτός), dar nu putem spune cât de departe este casa zeiței, pentru că el nu pierde timpul discutând amănunte neesențiale, ci pur și simplu aruncă lumină asupra punctelor critice ale călătoriei. Zeița îi confirmă dreptul de a se afla acolo și îi promite să îl învețe «toate lucrurile», atât adevărul cât și ceea ce în mod fals cred muritorii.

Această narațiune conferă din plin părților următoare ale operei caracterul unei revelații divine, dar nu este ușor să ne dăm seama în ce măsură Parmenide credea în ea.[3] Elementele mitice ale prologului sunt în marea lor majoritate tradiționale. Mult din frazeologie e împrumutat din Homer și Hesiod.[4] Zeița care îl instruiește pe poet pare a corespunde Muzei scriitorilor epici, sau poate fi «zeița» din primul vers al *Iliadei*: «Cântă, zeiță, mânia [...]». Când, la începutul trecerii în revistă a navelor de război, Homer invocă Muzele în ajutor, el adaugă (*Il.*2.485): «pentru că voi sunteți zeițe și, ca martore, totul cunoașteți ». Hesiod a fost învățat de Muze să cânte, în timp ce își păștea oile la poalele Heliconului și, este demn de menționat ceea ce ele i-au spus (*Theog.* 27 sq.): «Putem să facem ca multe lucruri false să pară adevărate și suntem în stare să scoatem în evidență adevărul atunci când vrem». Parmenide a fost influențat de o veche tradiție, căreia i-a dat, însă, o turnură diferită, făcând-o pe zeiță să-i spună că îl va învăța atât adevărul, cât și ceea ce pare adevărat, dar nu este. Există în text și semne arătând că

el era familiarizat cu poemele orfice[5], dar toate aceste ecouri sunt situate la nivel verbal și oricum nu demonstrează nimic altceva decât faptul că Parmenide cunoștea și tradiția poetică mai veche, și moda poetică a epocii sale. (Bowra a găsit imagini similare la Pindar, Bachilide, Simonide și alții). De pildă, nu există în opera sa nici o dovadă clară a faptului că a aderat la doctrina orfică. Caracterul general al prologului ne duce mai degrabă (și nu întâmplător) spre aspectul „șamanic" al gândirii religioase timpurii din Grecia, așa cum a fost el reprezentat de figuri semilegendare precum Aithalides, Aristeas, Abaris, Epimenide și Hermotimos. Despre Aithalides se spunea că primise de la Hermes darul ca al său *psyche* să poată călători în Hades sau deasupra pământului (Pherekydes, fr. 8 DK). Aristeas făcea și el călătorii magice similare și putea apărea în două locuri în același timp (Hdt. 4.13 sq.) iar sufletul lui Hermotimos obișnuia să părăsească trupul și să hoinărească singur, în căutarea cunoașterii (Pliniu, *N. H.* 7.174). În timp ce trupul său era adormit, Epimenide s-a întâlnit cu zeițele Adevărului și ale Justiției (Epim. fr. 1, DK *ad fin.*), care l-au făcut să treacă prin experiențe asemănătoare celor trăite de Parmenide.

Toate cele descrise anterior par a reda o aceeași călătorie spirituală «deasupra pământului», având ca scop cunoașterea. Asemănarea dintre aceste pelerinaje și acelea ale șamanilor din Siberia și de aiurea a fost observată cu mult timp în urmă, de către Diels, iar bogăția de material care s-a adunat din zilele lui și până astăzi nu a făcut decât să întărească asemănarea[6]. Acești oameni pot, și ei, să își proiecteze sufletele în călătorii spirituale, uneori desfășurate prin cer, în timpul cărora dobândesc cunoștințe supra-omenești.

În această tradiție religioasă și apocaliptică a ales Parmenide să își plaseze logica implacabilă ce ocupă centrul poemului. El era un om născut în sudul Italiei, acolo unde religia mistică se află la ea acasă și era mai mult ca sigur un pitagoreic; iar Pitagora era considerat ca fiind reîncarnarea atât a lui Aithalides cât și a lui Hermotimos (D. L. 8.4-5; DK 14.8). Nu ne putem îndoi de faptul că ceea ce descrie prologul este o experiență autentică. Ca procedeu literar, acesta este poate cel mai nepotrivit pentru partea principală a poemului, care ar fi fost mai bine exprimată în proză, în genul lui Anaximene sau Anaxagora. Oricum, este clar că Parmenide nu a fost un raționalist de tip ionian și este extraordinar de dificil, având în vedere distanța spirituală imensă de la care îi contemplăm fragmentele disparate, să știm ce greutate au elementele iraționale în opera sa. Ca multe alte personalități ale Greciei arhaice, și el a ajuns la un mare rafinament intelectual, într-un cadru de iraționalism aproape primitiv. În ce măsură s-a putut elibera de acesta? Bowra arată (*op. cit.* 98) că dacă predecesorii săi crezuseră în realitatea aparatului mitic (e.g. Epimenide credea că discuția sa în contradictoriu cu zeii, în grota Dictaean, fusese reală), «Parmenide alegorizează din plin». Porțile și căile Nopții și Zilei sunt compilate din Hesiod și *Odiseea*[7], dar pentru el călătoria dincolo de porți, de la Noapte la Zi, reprezintă progresul de la ignoranță la cunoaștere și adevăr, care îl așteaptă de partea cealaltă. Drumul (ὁδός) este o imagine poetică des întâlnită, dar la Parmenide, care o utilizează peste tot în poem, el semnifică «itinerariul cunoașterii». Calea cea dreaptă (κέλευθος) urmează adevărul, iar a merge pe un drum greșit este a o lua pe «urme indescifrabile» (ἀταρπός). Astfel încât «el a folosit anumite idei și imagini obișnuite în epoca sa, dar le-a utilizat într-un nou scop și le-a adaptat propriului său țel de căutare a cunoașterii» (*ibid.* 112).

Deși suntem de acord cu Bowra asupra faptului că Parmenide folosea în mod conștient și deliberat alegoria, nu trebuie să uităm măsura în care terenul a fost pregătit în trecutul pre-filosofic, prin diferite texte. Odiseea spirituală a șamanilor a fost întotdeauna o căutare a cunoașterii. Ecuația «drum sau călătorie=căutare a cunoașterii=poem sau proză redând rezultatele căutării» nu era inventată de el, căci fusese prezentă în practicile șamanilor la care poemul face aluzii distincte, deși nu prea directe.[8]

Trebuie să avem tot timpul în minte, fără să exagerăm însă, această religie ancestrală, și măsura în care ea era pentru Parmenide o forță vie. El și-a pus filosofia în gura unei zeițe, printr-un prolog conținând elemente preluate din poezia religioasă mai veche și în anumite cazuri de origine șamanică, dar el nu poate fi privit ca «o persoană instabilă psihic care s-a îndreptat către viața religioasă».[9] Câteva citate din articolul lui Bowra ne pot lumina. Parmenide «scrie nu ca un logician obișnuit, ci ca unul care a trecut printr-o experiență deosebită, similară celor trăite de oamenii aflați în contact cu zeii». El «a văzut în căutarea adevărului un demers asemănător cu experiența misticilor și a scris despre aceasta în simboluri preluate din religie, pentru că a resimțit-o ca pe o activitate religioasă». În același timp, prologul nu poate fi explicat numai prin originile sale: «Parmenide alegorizează din plin. Alegoria avea la bază, bineînțeles, ceva asemănător experienței mistice, dar totuși ea rămâne alegorie... Parmenide nu înfățișează înregistrarea literală a aventurii sale spirituale, ci își îmbracă această căutare a adevărului în haină alegorică». Dacă aceste concluzii par oarecum inconsistente, este probabil inconsistența inerentă minții filosofului, ivită din tensiunea dintre un mod de gândire tradițional și încă valabil, pe de o parte, și propria vigoare intelectuală revoluționară, pe de altă parte.[10]

(5) Cele două căi de investigare: una adevărată, cealaltă imposibilă

(Fr. 2). Vino acum să îți spun (și să ține minte cuvintele mele acela care le-a auzit) singurele căi posibile de investigare pe care le putem gândi. Prima, cea care spune că este și că nu poate decât să fie, este calea Convingerii (căci ea conduce către Adevăr). Cealaltă, cea care spune că nu este și că trebuie în mod necesar să nu fie, afirm că este cea întru totul de nedeslușit. Fiindcă nici nu se poate cunoaște ce nu este – aceasta este imposibil – nici nu se poate afirma ce nu este, (fr. 3) pentru că este același lucru a gândi și a fi.

2.5. δ'ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι. Kranz (*SB Preuss. Ak.* 1916, 1173) consideră că οὐκ ἔστιν înseamnă «se poate întâmpla ca ceva să nu fie», adică este, pe lângă ceea ce este, un nonexistent. El crede că află aceasta în 6.1., fragment pe care îl traduce, după Diels: «Trebuie să spunem și să gândim că numai ceea ce este este: pentru că este ființa, dar nu este ne-ființa (*das Nichtseiende*)». Înțeleasă astfel, prima cale greșită aduce cu ea nașterea, pieirea, mișcarea și schimbarea. Ea este calea omului în general. A doua cale greșită menționată în fr. 6 este calea heraclitică. Această interpretare merită menționată, dar nu este probabilă. Pe lângă traducerea lui 6.1 (pentru care vezi nota următoare), Kranz nu tălmăcește în articolul său și a doua parte a lui 1.5. Aceasta este bineînțeles tradusă fără comentarii în *DK* («dass Nicht Ist *ist*, und dass Nichtsein erforderlich ist»), dar luată ca întreg interpretarea pare forțată și nenaturală.

Traducerea din fr. 3 îi urmează pe Zeller și Burnet. Infinitivul păstrează forța sa dativă inițială, iar înțelesul este: «același lucru este gândirea și ființa», construcție paralelă cu εἶσι

voῆσαι din 2.2. Aceasta justifică și traducerea lui 6.1. ca «Este necesar ca ceea ce este spus și gândit să fie», sau «ceea ce poate fi rostit și gândit, trebuie să fie». Vezi Burnet, *EGP*, 173, 2. Încă mai cred că aceasta este cea mai probabilă traducere, chiar dacă argumentul lui Burnet cum că infinitivul nu poate fi subiectul unei propoziții nu este convingător (în acest sens vezi Heidel, *Proc. Am. Ac.* 1913, 720 și Verdenius, *Parm.* 34 sq. Aceasta nu implică în mod necesar (ca în versiunea lui Hölscher criticată de Mansfeld, *Offenbarung*, 63) incongruența lui νοεῖν ca pasiv cu εἶναι ca activ (dacă este corect să vorbim în acești termeni când εἶναι nu este verb tranzitiv). Traducerea preferată a lui Mansfeld («Denn Denken und Sein sind dasselbe») înseamnă cam același lucru. Ea nu implică (așa cum ar presupune unii), afirmă el, identitatea Gândirii cu Ființa, ci doar faptul că «obiectul gândirii este în același timp și subiectul ființei (*op. cit.*, 67) sau, cum arată la p. 101, și cum îmi pare îndoielnic logic: «Das Seiende ist der einzige Gegenstand des Denkens, das einzig Denkbare. *Deshalb* sind Sein und Denken identisch» (sublinierea îmi aparține).

Subiectul verbului «este» nu e numit în mod expres. El a fost considerat de obicei «ceea ce este»*, crezându-se că Parmenide a realizat o tautologie logică: ceea ce este este. Așa consideră, de exemplu, Diels și Cornford. Burnet a tălmăcit expresia ca desemnând un corp sau o corporalitate: «Asertiunea că *ceea ce este este* ne face să afirmăm că universul este un *plenum*». Această concluzie este, cum corect a remarcat Raven, «cel puțin prematură». Verdenius a sugerat «tot ceea ce există, totalitatea lucrurilor», probabil iarăși prematur.[1] Alții au crezut că nu trebuie căutat un subiect. «Într-o primă fază a poemului parmenidian premisa ἔστι (ceea ce *este*) nu are deloc un subiect definit». Așa că Raven și Fränkel au sugerat că verbul *este* «e la început folosit de Parmenide ca un așa-numit impersonal, ceva în genul ‹plouă›, ‹s-a pornit o ploaie›». Profesorul Owen a obiectat, pertinent, că Parmenide trebuie să fi intenționat ceva mai definit, „pentru că în continuare extrage diverse caracteristici, determinări ale subiectului acestui ἔστι". Soluția lui Owen este aceea că «ceea ce este afirmat ca existent este pur și simplu ceea ce poate fi rostit sau gândit». Și este de fapt arătat clar – nu aici, în fr. 2, ci în fr. 6.1.: «Ceea ce poate fi rostit sau gândit trebuie să fie».[2]

Astfel că alegerea subiectului se va face între «ceea ce este» și «ceea ce poate fi rostit sau gândit». Într-un fel, dilema nu pare serioasă pentru că, oricum, Parmenide statuează ambele variante, și Owen însuși recunoaște faptul că «nimeni nu neagă că, pe parcursul argumentării, τὸ ἐόν [ceea ce este] reprezintă o descriere corectă a subiectului.» Obiecția sa la considerarea sintagmei drept subiectul însuși, neexprimat, al propoziției este una de ordin logic: «ea transformă *este* într-o tautologie și *nu este* într-o contradicție, pe când Parmenide simte nevoia *să argumenteze* pentru *este* și împotriva lui *nu este*». El nu le asertează de la început.

Spunând că ceva *este*, Parmenide avea fără îndoială în minte și ceea ce putea fi rostit și gândit, căci el identifică explicit acestea două. Atunci și aceasta este o bună descriere a subiectului, ca și «ceea ce este». Evident că nu este corect ca acei cercetători, ca de exemplu Cornford, care au presupus că în fr. 2 Parmenide a afirmat pur și simplu că «ceea ce este este», să obiecteze că tautologia nu poate fi dovedită și să îl acuze că nu a înțeles acest lucru simplu.

Istoria filosofiei grecești de până la Parmenide ne poate da o nouă perspectivă asupra subiectului în discuție, mai ales că nu putem pune la îndoială caracterul polemic al

* În limba engleză, *what is* (n. r.).

poemului. În continuare el va argumenta cu mare precizie că, odată ce cineva a spus că ceva *este*, nu mai trebuie să spună că ceva *a fost* sau *va fi*, atribuindu-i o origine și o disoluție în timp, sau orice alterare sau mișcare.

Dar ceea ce combate el este tocmai ceea ce au afirmat milesienii. Aceștia au presupus că lumea nu a existat întotdeauna în starea sa cosmică actuală. Ei au derivat-o dintr-o substanță despre care au afirmat că s-a transformat sau s-a schimbat în diferite feluri – devenind mai caldă sau mai rece, mai uscată sau mai umedă, mai rară sau mai densă – pentru a produce actuala ordine a lumii (cf. Parmenide, 8.40-1). Bineînțeles că dacă cineva i-ar fi întrebat dacă „ceea ce este *este*", ei ar fi răspuns afirmativ. Respingând afirmațiile lor, Parmenide nu tindea atât *să dovedească* tautologia, cât să arate că gânditorii anteriori, ca și oamenii obișnuiți, nu au formulat-o niciodată explicit, drept pentru care nu i-au aflat implicațiile. Este probabil prima, dar desigur nu ultima oară când un filosof a crezut necesar să pornească, din acest motiv, de la o tautologie.[3]

Într-un lung extras cunoscut sub numele de fr. 8., el începe prin a spune «el este» (exprimând, în interpretarea lui Diels, tautologia «ceea ce este este») și continuă prin a statua și demonstra nu pur și simplu propoziția «el este», ci anumite determinări (σήματα) ale acesteia, adică anumite atribute pe care orice *este* le posedă. Trebuie să fie fără început și fără sfârșit, indivizibil, imobil etc., deși până atunci oamenii spuseseră fără grijă că «ceea ce este» se naște, se înmulțește, se mișcă și piere. Chiar și aici, în fr. 2, pare prea mult să afirmăm că propoziția «el este» e demonstrată sau argumentată. Este enunțată și afirmată ca fiind adevărată. Pentru a face o mărturie completă, Parmenide îi menționează contrariul (deși, după cum au susținut Owen și alții, nu sugerează că cineva ar fi urmat vreodată acest drum) și îl dărâmă repede, ca fiind de neconceput. În acest fragment și în fr. 3, luate împreună, el împărtășește semenilor săi: «Ceea ce este este. Numiți asta o tautologie, așa o numesc și eu, dar voi nu gândiți suficient de clar, astfel încât să vedeți la ce duce această afirmație. Dacă atribuiți lui *este* forța sa deplină, înlăturați posibilitatea de a spune că ceea ce este suferă vreun proces de devenire sau pieire, transformare sau mișcare».

Repet, nu am intenționat să neg faptul că pentru Parmenide ceea ce *este* este ceea ce poate fi rostit sau gândit: el însuși afirmă astfel. Dar argumentul conform căruia nimeni nu crede că este necesar să fie *demonstrată* o tautologie nu exclude posibilitatea ca subiectul exprimat în 2.3 să fie valabil: «Ceea ce este este și nu poate să nu fie». Mai mult, în același secol, Gorgias a crezut că este posibil să demonstreze o contradicție logică; el «a dovedit» că ceea ce este nu este (οὐδὲ τὸ ὂν ἔστιν). Dacă acest lucru putea fi realizat, atunci în mod sigur în același stadiu de civilizație sau cu puțin înainte era posibil și necesar de demonstrat tautologia.[4]

Semnificația acestui fapt va fi determinată prin analiza fr. 8. Între timp, el a înlăturat propoziția «ea nu este», ca fiind imposibilă. Pentru el este o justificare suficientă aceea de a spune că subiectul unei asemenea propoziții nu poate fi conceput de mințile noastre, pentru că ceea ce nu este nu poate fi nici recunoscut, nici arătat altcuiva. Probabil că Parmenide nu era familiarizat cu frivolitățile sofiștilor de secol cinci. Sofiștii au preluat formele logicii eleatice în scopul de a face ca toată cunoașterea să pară absurdă, așa cum a făcut Gorgias, care a luat apărarea tezei «ea nu există». Parodiind titlul *Asupra Naturii sau a Existenței*, adoptat în mod obișnuit de la filosofi naturaliști, acesta a redactat tratatul *Asupra Non-existenței sau a Naturii*, în care afirmă trei teze:

a) că nimic nu există, b) că dacă ceva ar exista nu am putea cunoaște acel lucru, c) că dacă cineva ar reuși să cunoască ceva, nu ar putea comunica celorlalți acel lucru.

Fr. 3 este de obicei tradus ca mai sus: «Este același lucru a gândi și a fi». Similar, 6.1. apare ca «ceea ce poate fi rostit și gândit trebuie să fie (adică să existe)».[5] Este dificil să găsim o altă traducere echivalentă și acest lucru subliniază insuficiențele unei traduceri și faptul că gândul și limba în care a fost el exprimat sunt inseparabile. În traducere, afirmația pare greșită. Este, evident, posibil să vorbim despre și să ne gândim la obiecte care nu există, ca unicornii, centaurii sau actualul Rege al Franței, iubit de toți filosofii secolului douăzeci.

Este adevărat că din acest punct de vedere filosofia a avansat, dar pentru istoric subiectul nu se închide prin a spune că Parmenide a greșit. «Greșeala» sa deschide o cale spre înțelegerea unor concepții foarte diferite în privința proceselor de gândire și de vorbire, așa cum existau în mentalitatea vechilor greci.[6] Verbul tradus prin *a se gândi la* (*noein*) nu putea, în vremea lui Parmenide și anterior lui, să conțină noțiunea de a imagina ceva non-existent, pentru că sensul lui principal era acela de act de recunoaștere imediată. Pentru Homer, el însemna ceva mai mult decât a vedea; oricum, el era direct legat de ideea de viziune, ca în *Il.* 15.422: «Când Hector a văzut cu propriii lui ochi (ἐνόησεν ὀφθαλμοῖσιν) cum vărul său s-a prăbușit în țărână.» Mai precis, el era folosit atunci când, prin intermediul vizualizării unui obiect concret, un personaj conștientizează brusc întreaga semnificație a unei situații. Afrodita i-a apărut Elenei deghizată într-o bătrână: numai atunci când Elena a pătruns dincolo de deghizare și a înțeles că stă de vorbă cu o zeiță este folosit verbul *noein* (*Il.* 3.396). Deci termenul poate însemna trecerea de la o impresie falsă la adevăr, considerată nu ca un proces de raționare, ci ca o iluminare instantanee, un fel de a vedea cu mintea.[7] În mod asemănător, mai poate însemna vizualizarea lucrurilor aflate departe în spațiu și timp (cf. Parm. 4.I.). Facultatea prin care se realizează aceasta (*noos* sau *nous*) poate fi paralizată sau scoasă din funcțiune prin forța fizică sau în urma unor emoții puternice, dar niciodată la Homer – și numai foarte rar în alte scrieri care au supraviețuit din epoca precedentă lui Parmenide – ea nu poate induce în eroare.[8]

Acest aspect caracteristic al lui *noos* e subliniat prin credința conform căreia el constituie ceva exterior celorlalte facultăți, fără a depinde de ceva, așa cum ele depind de organele corpului, și supraomenesc. Un personaj din *Elena* lui Euripide spune (1014 sq.): «*Nous*-ul unui mort nu este, într-adevăr, ceva viu, deși posedă o inteligență nemuritoare (sau facultatea de cunoaștere, γνώμη) atunci când se afundă în *aither*-ul nemuritor». Mai direct, într-un alt vers al aceluiași poet (fr. 1018): «*Nous*-ul în fiecare dintre noi este divin». Într-o perioadă în care gândirea rațională progresase cu mult față de vremurile lui Parmenide, Aristotel însuși, cu toată maturitatea sa intelectuală, și dincolo de analizele minuțioase făcute facultăților și activităților intelectuale, credea de cuviință să acorde *nous*-ului infailibilitate și să facă distincția clară între activitatea sa și procesele raționamentului discursiv. În *Analiticile secunde* el scria: «Dintre tipurile de gândire prin care ne apropiem de adevăr, unele sunt infailibil corecte, altele admit eroarea – opinia, de exemplu, și calculul –, în timp ce cunoașterea științifică și *nous*-ul sunt întotdeauna adevărate». Acesta din urmă își păstrează chiar și acel statut misterios și ambiguu de «acel ceva unic ce vine înspre noi din afară și este divin». Deși Aristotel disprețuiește doctrinele religioase ale nemuririi și reîncarnării, el admite că *psyche* poate

supraviețui dincolo de moarte, «nu în întregime, ci doar *nous*-ul».[9] Funcția sa specifică este aceea de a înțelege imediat și intuitiv adevărurile universale, ca într-un raționament inductiv, și de a asigura premisele prime sau principiile pe care se bazează argumentația deductivă.

Exista, deci, o credință foarte răspândită printre vechii greci, prin care se statua că puterile umane de cunoaștere includ o facultate de înțelegere imediată a adevăratei naturi a obiectelor sau situațiilor, comparabilă cu – dar mai profundă decât – înțelegerea imediată a calităților superficiale prin intermediul simțurilor. «În filosofia greacă (...) *nous*-ul nu e niciodată numai *siccum lumen*, lumina clară, rece, pe care *noi* o numim câteodată rațiune».[10] Ci e facultatea pe care o numea Parmenide atunci când spunea că orice este gândit de aceasta trebuie să fie.

Așadar e imposibil să menționăm și să vorbim despre ceea ce nu există. Nici această afirmație nu era absurdă pentru pionierii greci ai gândirii logice. La sfârșitul fr. 2 verbul este *phrazein*, care, deși a fost tradus adesea prin «a spune» sau «a zice», însemna, în limbajul epic pe care îl folosea Parmenide, ca și adeseori mai târziu, «a arăta sau a atrage atenția asupra». În fr. 6.1. el folosește *legein*, un cuvânt ce înseamnă în mod obișnuit *a spune, a vorbi despre, a se referi la* (fr. *vouloir dire*). Există însă indicii privitoare la faptul că și acest vers avea o istorie (probabil în legătură cu identitatea magică dintre nume și obiect), care făcea ca pentru greci să fie dificil să își imagineze cum s-ar putea vorbi logic despre ceea ce nu există. «A nu spune nimic» nu înseamnă în grecește a tăcea, ci expresia curentă pentru a vorbi prostii, afirmând lucruri care nu corespund realității. Dificultatea problemei ridicate de logica elementară, și care nu admite compromisuri, a lui Parmenide poate fi apreciată prin prisma faptului că, mult mai târziu, Platon a depus eforturi mari să o rezolve, folosind un limbaj ca acesta:

> *S-ar părea că o concluzie logică este aceea că a vorbi despre ceva care nu există înseamnă a nu vorbi deloc despre nimic. N-ar trebui să refuzăm chiar să admitem într-un astfel de caz că persoana spune ceva dacă nu vorbește despre nimic? N-ar trebui să afirmăm că nici măcar nu spune nimic dacă vrea să exprime un lucru care nu este?*[11]

Toți gânditorii anteriori au considerat lumea fizică drept un dat și s-au interesat de aflarea originilor ei, de acel temei care s-ar afla dincolo de varietatea aparențelor sale, de procesele mecanice prin care a fost produsă. Parmenide a refuzat orice fel de dat. Ca un Descartes antic, el s-a întrebat dacă există ceva și ce anume există, ce e imposibil să nu acceptăm ca adevărat, și răspunsul său a fost *est*: «ceva există». Dacă acceptăm persuasiva interpretare pe care Owen o dă fr. 2, nici măcar aceasta nu a fost premisa lui fundamentală. Ea a fost, ca și în cazul lui Descartes, *cogito*; dar prima deducție nu a fost *cogito ergo sum*, ci *cogito, ergo est quod cogito*.

(6) Calea adevărată și cea falsă

> *(Fr. 6) Ceea ce poate fi spus sau gândit trebuie să fie, fiindcă este posibil să fie, dar este imposibil să nu fie. Ia aminte la aceasta, căci această cale de investigare este cea dintâi dintre cele pe care eu <te-am oprit să mergi>.*
> *Dar mai este una, pe care muritorii, necunoscând nimic, rătăcesc buimăciți; fiindcă neajutoratele lor inimi conduc mințile lor strâmbe. Ei sunt purtați pe cale, deopotrivă surzi și orbi, dezorientați, hoarde fără judecată, care cred că a*

fi și a nu fi sunt și nu sunt același lucru și pentru care în fiece lucru e o cale de întoarcere.

(Fr. 7) Însă aceasta nu se va întâmpla niciodată: ca lucrurile care nu sunt să fie; păstrează-ți gândurile departe de această cale de investigare. Și nu îți lăsa simțurile născute din experiență să te azvârle pe această cale, să nu te ajuți de un ochi nesimțitor și o ureche goală și o limbă, ci judecă prin rațiune (logos) această mult-contestată respingere pe care am preferat-o.

6.1. Construcția este aceeași ca și în fr. 2.1. și în fr. 3. Burnet, *EGP*, 174, n. I, îi atribuie lui Simplicius interpretarea. Kranz (*SB Preuss. AK.* 1916, 1173, și *DK*) traduce diferit: «Este necesar a spune și a gândi că *numai* ceea ce este (das Seiende) este». Ambele tălmăciri redau idei care reprezentau pentru Parmenide adevărul, ca și cea care ia τό drept pronume (ca în Mansfeld, *Offenbarung*, 81: Man muss folgendes sagen und denken: nur *das Seiende* ist. Sublinierea îi aparține).

6.1-2. S. Tugwell (*CQ*, 1964, 36 sq.) pretinde că a atribui lui ἔστι sensul său potențial, aici și în 2.2, înseamnă a separa acest sens de cel existențial, în manieră anacronică. Așa că el traduce: «ceea ce există fiindcă se face referire la el sau fiindcă este gândit acel ceva trebuie să existe; fiindcă este ceea ce există și nu este ceea ce nu există.» Problema este dificilă. Folosirea sensului potențial al lui ἔστι provine de la Homer, deci este greu să credem că interpretarea lui ca „potențial" este aici anacronică. Argumentul împotriva lui ar putea fi desigur acela al noii insistențe a lui Parmenide asupra semnificației existențiale a lui ἔστι. Totuși, el nu ar putea vorbi deloc despre Ființa unică dacă nu ar folosi limbajul obișnuit, astfel încât aplicându-și propriile sale criterii să îl transforme (putem afla cu ușurință exemple în fr. 8). În același timp, atâta vreme cât insistența sa asupra forței existențiale a lui ἔστι nu poate fi pusă la îndoială, traducerea lui Tugwell este sugestivă și poate reprezenta ceva într-adevăr gândit de Parmenide. Dar dacă se întâmplă astfel, să nu se mai afirme că Parmenide nu era capabil să demonstreze o tautologie!

6.3. Ultimul cuvânt al versului s-a pierdut din MSS. lui Simplicius, dar a fost restabilit ca εἴργω de către Diels, pe baza fr. 7.2.

6.4. βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Cf. vol. I.

6.5. πλάττονται. Pentru formă (πλάζονται) vezi Diels, *Lehrgedicht.*, 72

6.5. sq. Cf. Orph. fr. 233 Kern (μηδαμὰ μηδὲν εἰδότες κτλ.). Mai general, Diels (*op. cit. 68*) compară Hes. *Th.* 26, Epimenide, fr. I și profeții ebraici. ἀκριτα s-ar putea să aibă relevanță specială pentru Parmenide; ei nu pot face κρίσις între ființă și neființă (fr. 8.15; vezi Mansfeld, *Offenbarung*, 87).

6.8. Pentru οὐ nu μή, cf. 8.40.

6.9. πάντων ar putea fi masculin: «drumul tuturor (al muritorilor) începe și sfârșește în același punct.» Vezi K R, 272, n. I. Owen în *CQ*, 1960, 91, interpretează astfel.

7.1. δαμῇ, «Acest lucru nu va fi dovedit niciodată», Burnet; «nec unquam hoc cogatur, esse» etc., Stein. (O construcție neobișnuită în latină, dar cf. Cic., *Epp. ad Brut.* 2.7.4.). Când versul este citat din Platon (*Soph.* 273a), MSS. are οὐδαμῇ sau οὐ δαμῇ. La Ar. *Metaf.* 1084a4 versurile diferă. La Simplicius, care citează versul în trei locuri, cea mai bună formă atestată este τοῦτο δαμῇ (vezi Ross în Ar. *loc. cit.*). Probabil este corect, dar nu poate fi citată vreo altă utilizare cu același sens al lui δαμάξω. W. Borgeaud (*Mus. Helv.* 1955, 277) a sugerat că Parmenide scrisese δαμ' ᾗ, οὐ...δαμά, existând o intercalare.

Aceste două citate, care provin din surse diferite, formează probabil un pasaj continuu al poemului. În primele trei versuri ideile se aglomerează ametitor, dar Parmenide pare să argumenteze faptul că obiectul vorbirii și gândirii trebuie să existe, pentru că *prima facie* el poate să existe; așadar el nu poate să fie nimic, atâta timp cât «nimicul» *nu poate* exista; dar dacă el este ceva, el există. Rostind, în demonstrarea existenței obiectului

vorbirii și gândirii, propoziția care arată că «nimicul» nu poate exista, zeița nu pierde ocazia să sublinieze faptul că *această* cale (pe care trebuie să o considerăm *ad sensum* drept aceea de a crede că «nimicul» *poate* exista) este cea dintâi care trebuie evitată. Este cea menționată în fr. 2 ca fiind ultima dintre cele două căi imaginabile și respinsă ca imposibil de urmat.

E foarte clar că ea continuă prin a menționa imediat o a treia cale, care, ca și cea de a doua, trebuie evitată. Așa cum a arătat Cornford (*CQ*, 1933, 99), nu se afirmă explicit în fr. 2 că acele două căi prezentate acolo epuizează toate posibilitățile «singurelor drumuri care pot fi gândite»; așadar, el a tras concluzia că zeița intenționa să anunțe trei căi posibile, fapt care ne rămâne ascuns din cauza naturii fragmentare a textului. Oricum, fr. 2 dă o puternică impresie că cele două căi *sunt* unicele posibile, și probabil putem susține că Parmenide a avut, într-adevăr, în vedere o dualitate inițială fără să alterăm structura logică a poemului. Cea de «a treia cale» nu este, la urma urmelor, independentă de celelalte două, ci doar o nelegitimă fuziune a lor. Pentru Parmenide nu există o a treia posibilitate, distinctă atât de «el este», cât și de «el nu este». În fr. 6, muritorii sunt condamnați din cauza credinței lor că «a fi și a nu fi sunt și nu sunt același lucru». Propoziția combătută în fr. 7, «că lucrurile care nu sunt sunt», e doar o reformulare a celei anterioare; aceasta este «nu calea neființei, ci credința, menționată mai înainte, a muritorilor, i.e. că ceea-ce-nu-este poate fi prin devenire sau transformare» (Cornford, *loc. cit.* 100, n. 3). Corectitudinea acestei concluzii este întărită prin referirile la ochi, urechi și limbă din versurile următoare; deci ideea că «e posibil ca nimicul să existe» (prima cale falsă, combătută în fr. 6) cu greu poate fi considerată complet distinctă de «calea» descrisă prin cuvintele «că lucrurile care nu sunt sunt».

Oricum, de fapt sunt trei căi, una dreaptă și două strâmbe: (1) credința că «el este», adică ceva există, cuvântul *este* trebuind aplicat subiectului în deplinătatea forței sale; (2) negarea propoziției «el este» sau asertiunea că nimic nu este; (3) confuzia accidentală între «este» și «nu este». Despre cea de a doua cale nu ni se va spune mai mult, pentru că nimeni nu fusese tentat să o urmeze. Cea de-a treia cale încorporează opiniile muritorilor și este menționată în prolog ca neputând să ofere convingere adevărată. Cea de-a treia cale rezultă din obișnuință și din folosirea simțurilor și conține ideea că «ceea ce nu este este» și că «a fi și a nu fi sunt și nu sunt același lucru».[1]

Nu e nevoie de argumente pentru a dovedi că oamenii consideră că «a fi și a nu fi *nu* sunt același lucru»: nici un individ întreg nu ar nega aceasta. Dar, arată Parmenide, ei mai cred și că «ceea ce nu este este» și că «a fi și a nu fi *sunt* același lucru». Fiindcă el continuă deducerea consecințelor propoziției «ceea ce este este», ne dăm seama că atunci când condamnă acest comportament el vrea să dărâme credința în orice fel de mișcare, transformare, devenire sau pieire a ceea ce este, credință ce rezultă în mod natural din folosirea ochilor, a urechilor și a altor organe de simț. Această respingere logică va fi realizată în fr. 8.

S-a pus adeseori problema de ordin istoric dacă această critică este îndreptată, parțial sau total, împotriva lui Heraclit. Nu există vreo mărturie de ordin extern care să ne ajute; putem spune doar că e posibil, dar nu sigur, ca Parmenide să fi citit opera celuilalt. Dacă a fost așa, fără îndoială că aceasta a ultragiat gândirea sa logică. Opinia lui Bernays cum că Heraclit reprezintă unicul obiect al criticii lui Parmenide a fost convingător apărată

de către Kranz, care a mers atât de departe încât a considerat aceasta «drept una dintre pietrele de hotar ale istoriei presocratice».[2] În acelaşi an, Reinhardt a negat cu putere acest lucru, iar von Fritz a afirmat că «Reinhardt a dovedit decisiv că Parmenide nu s-a referit la Heraclit în faimosul pasaj despre eroarea «muritorilor cu două capete»».

Nu prea putem spune că ne aflăm pe tărâmul «dovezilor clare», dar suntem în stare să facem câteva observaţii. Prima este aceea că limbajul lui Parmenide (sau limbajul zeiţei) ne permite să vedem limpede că, în fapt, critica era îndreptată împotriva tuturor la un loc, nu împotriva unui anume filosof luat în parte. Ne putem întreba doar dacă Parmenide nu îl avea cumva pe Heraclit în minte ca principal reprezentant al «hoardelor fără judecată». Sursa erorilor acestora era faptul că se încredeau în ochi şi în urechi şi Heraclit spusese că acordă preferinţă obiectelor vederii şi auzului (fr. 55), afirmaţia nefiind contrazisă de aceea că ochii şi urechile sunt martori mincinoşi în cazul unui *psyche* barbar (fr. 107). El considerase că în *Logos* stă adevărul, şi Parmenide foloseşte şi el acest cuvânt în 7.5, probabil, aşa cum credea Kranz, pentru a opune *logosul* său adevărat aceluia fals al celorlalţi. Din nou, deşi «a fi şi a nu fi sunt şi nu sunt acelaşi lucru» poate descrie modul de gândire al unui om obişnuit, frazeologia aceasta reaminteşte în mare măsură paradoxurile în care numai Heraclit găsea plăcere intensă.[3] Chiar dacă el nu a spus «noi suntem şi nu suntem» (fr. 49a, considerat de Gigon şi Kirk ca falsificat), propoziţii ca «doreşte şi nu doreşte» (32), «diferenţă de acord» (51), «neschimbat în transformare» (84a), «ca unul şi acelaşi lucru coexistă în noi viaţa şi moartea, veghea şi somnul, tinereţea şi bătrâneţea» (88) reprezintă chintesenţa a ceea ce Parmenide spulberă ca fiind imbecilitate. Nimeni altcineva decât Heraclit nu a susţinut asemenea lucruri, şi, în plus, doctrina identităţii contrariilor din fr. 88 se bazează pe trecerea de la una la cealaltă, iar transformarea implică, în opinia lui Parmenide, fiinţa a ceea ce nu este. Mai mult decât majoritatea oamenilor obişnuiţi, Heraclit a crezut că întreaga lume depinde de un proces continuu de modificare şi de luptă. El, mai degrabă decât ceilalţi, reprezenta polul opus filosofiei fiinţei statice. În această lumină şi ca întărind cele spuse anterior trebuie privită expresia «întoarcerilor în sine însuşi» din 6.9., în care unii au văzut o referire indubitabilă la «echilibrarea prin întoarcere în sine însuşi» din Heraclit fr. 51. Nu este înţelept să ne încredem atât de mult într-o singură frază, dar nici nu este necesar. Dacă o singură expresie nu ne poate convinge, în schimb cumulând constatările ne vom lămuri.

Există, deci, dovezi puternice în limbajul lui Parmenide cum că el îşi îndrepta în primul rând atacul împotriva lui Heraclit, fără îndoială fiindcă, în condiţiile în care alţii nu îşi articulaseră ideile şi fuseseră confuzi în gândire, acesta nu ezitase să facă din contradicţie ceva explicit şi susţinut cu claritate. Dar critica se aplica tuturor «muritorilor ignoranţi», fie ei filosofi sau nu. Punctul de vedere parmenidian este acela că ceea ce este este şi nu ar putea niciodată să nu fie. Pentru a-l susţine este necesar să fie combătute *toate* credinţele obişnuite, conform cărora există *genesis*, procesul devenirii. Acest proces arată că un acelaşi lucru la un moment dat nu este şi la un alt moment dat este, şi de asemenea că acel lucru la un moment dat este el însuşi şi la un alt moment dat este altul. Aşadar oamenii îşi imaginează că lucrurile trec într-un sens şi în altul între fiinţă şi nefiinţă, mod de gândire care «se întoarce în sine însuşi».

Mai departe, condamnând această cale, zeiţa îl avertizează pe Parmenide să nu se lase forţat să o urmeze prin folosirea «simţurilor născute din experienţă», gând care pare

din nou să nu se opună doctrinei unui filosof enigmatic și individualist. Ceea ce îi mărturisește ea apare de fapt în versul următor: *nu trebuie să credem în simțuri*[4], *ci să judecăm prin rațiune*. Aici sunt opuse pentru prima oară simțurile și rațiunea și ni se spune că simțurile înșeală și că, singură, rațiunea este de încredere. E un moment decisiv în istoria filosofiei europene, care nu va mai fi niciodată la fel de aici înainte. Dacă Parmenide a crezut sau nu că unica realitate este cea materială, aceasta este o întrebare minoră și care nu are răspuns plauzibil, dar nu putem fi de acord cu Burnet (*EGP*, 182) că «Parmenide nu este, așa cum au afirmat unii, părintele idealismului; dimpotrivă, toate concepțiile materialiste se bazează pe doctrina sa privind realitatea».

Burnet se referă la faptul că Parmenide, aparținând unei epoci în care cuvântul *asomaton* – imaterial – nu fusese încă inventat, a dus fără ezitare monismul până la ultima lui concluzie logică, deducând astfel că realitatea este «un plenum sferic, nemișcător, *material*». Dar ar fi mai bine să ne raportăm la mentalitatea greacă, amintindu-ne că atunci când un filosof de mai târziu, Platon, a vrut să se refere la cele două tipuri de ființă, pe care în mod normal ar fi trebuit să le numească materială și imaterială, el nu a folosit, așa cum ne-am aștepta, termenii *somatikon* și *asomaton*: chiar și după apariția lor, aceștia au rămas rari. Platon a vorbit despre perceptibil (*aistheton*) și inteligibil (*noeton*). *Aistheton* poate fi ușor identificat cu «material, corporal», oricând apare el și, în mod similar, *noeton* nu înseamnă doar «inteligibil», ci el denotă peste tot și «imaterial, necorporal». Esențialul este că Parmenide a fost primul care a trasat distincția între *aistheton* și *noeton* – dintre datele urechilor și ochilor, pe de o parte, și cele ale *logosului*, pe de altă parte – și care a afirmat că cele din urmă sunt reale și adevărate, pe când cele dintâi nu sunt. Material și imaterial, acestea sunt concepte pe care el cu greu le-ar fi înțeles: ceea ce contează este că în concepția sa realitatea e ceva ce nu poate fi auzit sau văzut, pipăit sau gustat, ci doar inferat printr-un proces de gândire dialectică pe care el, cel dintâi, l-a stabilit. Amintindu-ne cât de importantă era pentru Platon distincția dintre inteligibil și sensibil și cum a subliniat el valoarea inteligibilului și lipsa de valoare a sensibilului, ne dăm seama că această formă particulară de idealism a fost inițiată de Parmenide. Și nu ni se pare exagerat faptul că el s-a autonumit «o persoană demnă de ~~stimă și respect~~».

(7) Singura cale adevărată: determinările lui «ceea ce este»

(a) Este etern, nenăscut și nepieritor

(Fr. 8, vv. 1-21) A mai rămas de examinat o singură cale, anume aceea a lui «ceea ce este». Pe această cale se găsesc multe determinări ale sale, căci de vreme ce există, este nenăscut și nepieritor, întreg, unic, nemișcat și fără sfârșit.
(5). Nu a fost în trecut și nu va fi în viitor, pentru că este deplin, unul și continuu.
(6) Unde să-i căutăm punctul de început, nașterea? Cum și din ce să se fi dezvoltat? Nu-ți voi permite să spui sau să gândești că vine din «ceea ce nu este», pentru că nu trebuie să fie rostit sau gândit «ceea ce nu este». (9) Și de ce ar fi trebuit să se dezvolte, la un moment dat, mai devreme sau mai târziu, pornind din nimic? Prin urmare trebuie fie să existe întreg, fie să nu existe.
(12) Prin forța lucrurilor nu se poate naște din ceea ce nu este nimic altceva decât ceea ce nu este. De aceea dreptatea însăși nu își va slăbi lanțurile ca să-i

permită să se nască sau să piară, ci îl va ține strâns legat (16). Verdictul este acesta: fie este, fie nu este. Dar verdictul a fost deja dat, așa cum trebuia să fie, și el este acela că una dintre căi trebuie abandonată ca de neconceput, de negândit, ca nefiind cu adevărat cale, pe când cealaltă există și este reală. (19) Atunci cum ar putea ceea ce există să piară? Și cum ar putea să se nască? (20) Pentru că dacă se naște nu există, și nici dacă va fi la un moment dat din viitor, tot nu există. Așa că nașterea e exclusă și nu se poate vorbi de pieire.

v. 1. μῦθος ὁδοῖο (gen. obiectiv) forma dată de Simplicius este o expresie ciudată, dar nu imposibilă, și, oricum, mult mai probabilă decât θυμὸς ὁδοῖο a lui Sextus.

v. 4. Versiunea οὖλον μουνογενές τε, care pare de mai mare autoritate decât forma necorespunzătoare ἐστι γὰρ οὐλομελές τε a lui Kranz (în DK, dar nu alegerea lui Diels). Vezi C. H. Kahn, *Anaximander*, 157, n. 1 pentru înțelesul sufixului -γενής.

v. 4. ἠδ'ἀτέλεστον. Dacă este corect (și nu e atestată altă versiune), înseamnă fără sfârșit în timp, etern, așa cum a presupus Simplicius. Owen (CQ, 1960, 101 sq.) substituie ἠδὲ τέλειον (care este într-adevăr τὸ ἐόν cu alt sens) din următoarele motive: (i) pentru că ἀτέλεστον repetă pur și simplu ἀνώλεθρον, (ii) pentru că nu se găsește nicăieri altundeva cu acest sens: în Homer înseamnă nerealizat sau neîmplinit, (iii) pentru că această listă de atribute este programul a ceea ce va fi dezbătut detaliat, deci este necesară o formă corespunzând argumentului că este οὐκ ἀτελεύτητον (v. 32) sau τετελεσμένον (v. 42). Poate că are dreptate. Pe de altă parte, se poate replica faptul că plăcerea lui Parmenide – de a folosi clișee homerice, mai ales la sfârșit de vers, s-ar putea să-l fi condus la tentația de a repeta, dând un nou sens cuvântului ἀτέλεστον. În acest caz, cred că propria sa îndemânare în a mânui limbajul epic este o explicație mai convingătoare decât presupunerea lui Owen cum că în text s-au furișat expresii homerice ortodoxe ca rezultat al erorilor copiștilor. Ca ripostă la (i), eu nu văd de ce redundanța ar putea constitui o obiecție, când Owen însuși a descris οὖλον μουλογενές din *v5.* ca «echivalentul exact» al lui ἓν συνεχές din *v. 6.*

vv. 12-13. Am tradus astfel aceste versuri după îndelungi ezitări. Alternativa (dacă versiunea este valabilă) ar fi fost aceea de a considera că αὐτό se referea la «ceea ce este»: «...nu poate permite nașterea pentru nimic, lângă ceea ce este, din ceea ce nu este». Aceasta este interpretarea dată de Cornford, *Plato and Parm.* 37, urmată de KR, 274 sq., și alții. Este mai dificil de crezut că grecii ar fi gândit astfel, deși este fără îndoială posibil ca αὐτό să fi fost folosit fără a avea antecedent gramatical ca «lucrul despre care vorbim tot timpul» (Cf. Gadamer în *Festschr. Reinhardt*, 67, n. 4: «das regierende Wort des Ganzen»). Același lucru este spus cu alte cuvinte în *v. 36-7*: «Nimic altceva în afară de ceea ce este nu este și nu va fi». Conform acestei interpretări, Parmenide oferă aici un argument în favorarea unicității și plenitudinii ființei unice, iar principalul motiv pentru care nu o adoptăm este acela că aceasta pare o intruziune în argumentația împotriva nașterii și distrugerii, care de altfel ocupă toată această secțiune. Plenitudinea (continuitatea, indivizibilitatea) este dovedită în *v. 22-5* și atrage după sine unicitatea, care este și ea demonstrată în *v. 44-9*, după ce fusese exprimată în *v. 36-7.*

Karsten, și mai târziu Reinhardt (*Parm.* 42), taie nodul gordian, înlocuind μή cu τοῦ, vezi textul. Comentatorii mai recenți au refuzat să accepte acest demers, deși mulți au fost de acord că un μή nepotrivit se strecurase în *v. 33.*

v. 14 χαλάσασα πέδῃσιν, cu același sens ca și acuzativul, este controversat. Unii sunt dispuși să îi dea dreptate lui Diels, potrivit căruia el «lässt sich nicht erklären», în defavoarea lui Kranz, care pretindea că provine dintr-o expresie homerică precum ἔγχεσιν ἀλλήλω ἀλεώμεθα (*Il.6.*226), în timp ce Monro și Allen (*O. C. T.*) au preferat varianta ἔγχεσ Versiunea lui Simplicius este πέδῃσιν, pe care Diels (*Lehrgedicht*, 78, 153) îl consideră ac substantivului acțiunii: «slăbirea lanțurilor».

v. 16. κέκριται, ca în fr. 2.

v. 19 Traducerea de mai sus este preluată după ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν (Karsten, Stein, Kranz, *KR*). MSS. lui Simplicius are o literă diferită, transformând expresia ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν care a fost adoptată de Diels, Reinhardt, Burnet, Cornford. «Cum ar putea ceea ce este să înceapă să fie în viitor?» (Cornford). Referirea la pieire, care o contrabalansează pe cea despre naștere din a doua jumătate a versului, pare mai probabilă.

Ne apropiem de tema centrală a doctrinei lui Parmenide – deducțiile extrase din simpla afirmație *esti*: «el este» sau «Ceva există». Termenul a fost folosit de atunci și până în zilele noastre pentru a acoperi aproximativ aceeași diversitate de înțelesuri ca și verbul nostru «a fi». El înseamnă ceea ce noi exprimăm în mod obișnuit prin cuvântul «a exista», deși se poate compara biblicul «Înainte să fi fost Avraam, sunt eu» cu substantivul «o ființă», reprezentând un lucru sau o creatură care există. El exprimă, de asemenea, ca și în limbile moderne, predicația sau relația – «este alb», «este mai mare decât» – deși trebuie menționat faptul că în propozițiile non-existențiale copula era adesea omisă: în greacă, «Socrate înțelept» (ὁ Σωκράτης σοφός) este o propoziție completă. Nu făcuse nimeni cercetare gramaticală sau semantică, pentru a distinge între diferitele sensuri ale aceluiași cuvânt, și exista, încă, o tendință generală, pe care am remarcat-o deja (vol. I), de a considera că un singur cuvânt are un singur înțeles «potrivit». Acest înțeles adecvat este văzut de Parmenide ca fiind cel existențial, și de la această presupunere provin concluzii care subminează concepția universal acceptată despre lumea reală. Caracteristicile necesare ale realității sunt expuse pe scurt în *v. 3-6* ale fr. 8: ea este eternă, nemișcată, una și continuă, iar trecutul și viitorul nu au sens pentru ea. În versurile următoare aceste trăsături sunt dezbătute una câte una.

Principalul scop al pasajului tradus anterior este acela de a dovedi că «ceea ce este» nu poate să se fi născut la un moment dat în trecut, după cum nu poate să înceteze să fie în viitor. Trebuie să admitem că argumentul împotriva nașterii și devenirii este mai bine pus în valoare dacă avem curajul să adăugăm, așa cum a insistat Reinhardt să facem, negativul din *v.12*. Acesta ar conferi o respingere simetrică făcută nașterii a ceea ce este, arătând că nu se poate ivi nici din ceea ce nu este (*v. 7-9*), nici din ceea ce este (*v.12*, sq.). Parafraza lui Gorgias, pe care o citează Reinhardt, nu este o probă convingătoare împotriva negativului. Iat-o: «Ceea ce este nu poate să se fi născut. Dacă ar fi făcut-o, ar fi provenit fie din ceea ce este, fie din ceea ce nu este. Dar nu putea apărea nici din ceea ce este, căci dacă ceva există nu se naște, ci este deja, nici din ceea ce nu este, fiindcă non-existentul nu poate genera nimic».

Astfel, cele două jumătăți ale argumentului devin simetrice, iar ultima propoziție pare a fi o reluare cu alte cuvinte a *v.12* în forma sa acceptată, venind într-adevăr în sprijinul traducerii de mai sus, împotriva celei oferite de Cornford.[1] Dacă se pune la îndoială necesitatea folosirii negativului, este pentru că el nu pare prea potrivit cu forța dialectică pe care o răspândește Parmenide în alte părți, căci ar însemna că el a respins mai întâi generarea a ceea ce este din ceea ce nu este, prin asertiunea că «ceea ce nu este» nu ar trebui nici măcar menționat, pentru ca mai târziu să revină cu argumentul necesar și mult mai slab conform căruia «ceea ce nu este» nu poate genera nimic altceva decât pe sine însuși. Motivul ar fi acela că Parmenide intenționa să le arunce cosmogoniștilor în față ceva ce ei înșiși acceptaseră cu toții ca fiind evident. *Ex nihilo nihil fit* era o axiomă a gândirii grecești, așa cum a remarcat Aristotel: «Nașterea din non-existent este imposibilă; în privința acestei opinii toți filosofii naturaliști sunt de acord» (*Fiz.* 187a34).

Fie că *v.12* începe cu argumentul «ceea ce este nu își poate avea originea în ceea ce este», fie că nu, el continuă viguros. Decizia stă implicit în ceea ce a fost afirmat înainte: singurele alternative sunt a fi și a nu fi, iar cea din urmă a fost respinsă. Deci ființa poate fi gândită numai în prezent. Oricare ar fi versiunea și interpretarea pe care le atribuim *v.12*, acesta este în mod sigur argumentul din versurile următoare. Așa cum a completat și Simplicius, după ce a citat pasajul (*Fiz.* 78.24), «În mod clar el demonstrează aceasta despre ființa cea adevărată: că ea nu este născută, nici din ceva existent, pentru că nu o precedă vreun lucru existent, nici din non-existent, pentru că non-existentul nu este nimic».

Imperisabilitatea a ceea ce este nu este atât de explicit demonstrată, dar ea se poate deduce suficient de clar din alternativele exclusive «ceva este» și «ceva nu este» și din respingerea absolută a celei din urmă; căci a presupune că ceea ce este poate pieri înseamnă a presupune că la un moment dat în viitor va fi posibil să spunem despre ea că «nu este». Acesta este și un argument suplimentar împotriva nașterii sale, căci negarea a lui «el este» nu este posibilă nici în trecut, nici în viitor. De fapt trecutul și viitorul nu înseamnă nimic din punctul de vedere al realității (v. 5), fapt ce dă forță suplimentară argumentului secundar din *v. 9* și *v.10*: chiar și presupunând că ceva ar putea proveni din nimic, ce ar face ca acest lucru să se întâmple într-un anume moment și nu în altul?

Iată cea de-a doua mare realizare intelectuală a lui Parmenide, comparabilă, atât prin ea însăși cât și prin influența asupra filosofiei ulterioare, cu distincția dintre sensibil și inteligibil: distincția dintre timp și eternitate, recunoașterea *eternului* ca fiind o categorie separată net de cea a *nepieritorului*. A concepe un lucru ca fiind nepieritor înseamnă a plasa acel lucru în timp. Înseamnă a spune că așa cum este acum el a fost și cu mii de ani în urmă și va fi și în viitor. Dar dacă ceva este etern, «a fost» și «va fi» nu mai au sens și secvențialitatea temporală este abolită. În același fel, Platon credea despre universul fizic că este la fel de vechi ca și timpul (el «a fost, este și va fi de-a lungul întregului timp»), dar că nu este etern (ἀΐδιος). El se materializează ca nopți și zile, luni și ani și „toate acestea sunt părți ale timpului, și «a fost» și «va fi» sunt forme născute ale timpului și greșim dacă le atribuim, fără să ne gândim, ființei eterne. Spunem că a fost, este și va fi, dar numai «este» aparține într-adevăr ființei. Ceea ce este pentru totdeauna într-o aceeași stare, neschimbat, nici nu poate deveni mai bătrân sau mai tânăr prin trecerea timpului, nici nu poate deveni în nici un fel, nici nu poate să fi fost la un moment dat din trecut, nici nu poate să urmeze să fie la un moment dat din viitor."[2]

Deși constatăm la Platon o mai mare maturitate în gândire și o exprimare mai abilă, nu putem ignora faptul că el datorează imens omului care a avut prima dată revelația intelectuală de a spune ceva despre «ceea ce este»: «Nu a fost în trecut, nici nu va fi în viitor, căci este acum și este întreg».

Eternitatea (în sensul imperisabilității) realității unice fusese, bineînțeles, exprimată de către milesieni. Anaximandru aplică *apeiron*-ului său epitetele: nepieritor, imperisabil, fără vârstă. În același timp el pretinde, însă, că a crescut în el, prin «separare», nucleul din care se va naște lumea. Ceea ce subliniază Parmenide este faptul că de vreme ce realitatea este eternă și este una, ea nu ar putea deveni niciodată punct de plecare, principiu (*arche*) pentru o lume multiplă. Dar eternitatea și unitatea realității trebuie

acceptate. Căci dacă «ceea ce este» s-ar fi născut, s-ar fi ivit din ceea ce nu este, atunci s-ar mai fi putut ivi și alte lucruri. Iar acest lucru este imposibil. Deci realitatea nu e doar eternă, ci și unică. Această concepție se împotrivește oricărei idei despre universul viețuind și dezvoltându-se, așa cum îl descriseseră și milesienii și pitagoricii. Elementul temporal evident în cuprinsul imaginației oamenilor este subliniat, prin contrast cu realitatea, în fr. 19: «Așadar în aparență aceste lucruri s-au născut și acum ajung la maturitate și se vor sfârși în viitor, iar pentru ele omul a inventat nume, pentru a le distinge unul de altul». Dacă ceva este, nu poate fi nimic în afară de acest lucru în jurul său (περιέχον), nu poate fi un rezervor de substanță proaspătă care să hrănească altceva, ca *apeiron*-ul din jurul lui *gonimon* la Anaximandru sau ca «răsuflarea infinită» care înconjoară «sămânța» în cosmosul pitagoric. Chiar în mai mare măsură este iluzorie multiplicitatea lucrurilor existente în care crede omul obișnuit, care nu gândește prea mult. Toate acestea sunt exprimate în dilema pe care o propune aici Parmenide, și pe care Aristotel a rezumat-o simplu și clar: «Ceea ce este nu se poate naște, pentru că există deja; și nimic nu se poate naște din ceea ce nu este».[3]

(b) Este continuu și indivizibil

(8.22-5.) Nici nu este divizibil, căci este tot la fel. El nu există nici mai deplin într-o direcție, fapt ce nu i-ar permite să fie întreg, nici mai slab într-o alta, ci totul e plin de ceea ce este. Așadar, este tot continuu, fiindcă ceea ce este e limitat la ceea ce este.

Cu argumentul din aceste versuri trebuie să punem în legătură fr. 4, a cărui poziție exactă în poem nu este sigură:

Gândește-te la lucrurile care, deși îndepărtate, sunt în mod cert în mintea ta, căci nu poți rupe ceea ce este de ceea ce este, nici distrugându-i ordinea în orice punct și în orice fel, nici adunând-o la un loc.

8.22. Am urmat propunerea lui Owen de a accentua ἔστιν și de a considera că ὁμοῖων este adverbial (*CQ*, 1960, 92 sq.). Acesta se potrivește bine cu sensul versului următor, dar e limpede că în multe puncte nu am urmat interpretarea lui Owen. De exemplu, el pare să privească ideea potrivit căreia Parmenide s-ar fi referit la cosmologiștii anteriori ca pe o acuză că «și-ar fi bazat argumentația» pe presupunerile lor sau că «*ar fi preluat* subiecte din cosmologia anterioară», acuzație ce nu se potrivește cu rolul său de «pionier radical și conștient» (*ibid.* 93, 95). Această critică poate fi pertinentă dacă se adresează unor părți ale interpretării lui Cornford, dar nu avem nici un motiv să excludem practic orice aluzie la cosmologiștii de pe Calea Adevărului. Doar ducând premisele lor înspre o concluzie logică a putut el să curețe terenul de erori și să se arate ca pionier radical.

4.1. KR tălmăcește pe βεβαίως prin λεᾶσσε, «Privește cu fermitate», dar ordinea cuvintelor nu este favorabilă acestei interpretări. Vlastos are o versiune personală a versului: «Vezi în mod sigur cu mintea lucruri absente ca și când ar fi prezente» (*TAPA*, 1946, 72 sq.). Hölscher a argumentat pentru ὁμῶς (nu ὅμως) să fie alăturat lui λεῦσσε (*Hermes*, 1956, 385 sq.; pentru traducere vezi și Mansfeld, *Offenbarung*, 212)

4.2. ἀποτμήξει. ἀποτμήξεις Brandis. Schimbarea arbitrară nu pare necesară, iar forțarea părții de mijloc (dacă este ceea ce este) nu este evidentă. Cornford și K. R. au tradus pur și simplu prin «a rupe, a tăia». Diels (*Lehrgedicht*, 64) a afirmat că partea de mijloc este folosită pentru a arăta că nu e pur și simplu rupere, îndepărtare, ci ceva care are loc la nivel mental. El compară ὁρίζειν cu ὁρίζεσθαι, evidențiind diferențele.

Alternativa este aceea de a-l considera pers. 3 sg. activ. Diels (în D. K.) și Reinhardt (în *Parm.* 49, n. 2) au făcut astfel, cu νόος ca subiect; și Zeller, pentru care era «probabil impersonal» (ZN, 692, n. 2). Gomperz a preluat κενέον ca subiect! Alte versiuni pentru 4.1 și 2, demne de menționat, dar îndoielnice, sunt acelea expuse de Schottlaender în *Hermes*, 1927, 435 sq. și J. Bollack, *REG*, 1957, 56-71. Acesta din urmă presupune că ἔχεσται înseamnă «a sta departe de», ca și homericul ἐχώμεθα δηιότητος.

Extraordinarele dificultăți de interpretare a fragmentului (pentru care vezi de Santillana, *Prologue to P.* 22, cu propria sa traducere cu care eu nu sunt deloc de acord) sunt în mare măsură artificiale. Mansfeld a presupus că fragmentul aparține Căii Aparenței (*Offenbarung*, 208). Argumentele sale sunt următoarele: (1) participiile plurale din *v. 1*. Mi se pare că aceasta forțează sensul mai mult decât a intenționat autorul în acest pasaj, înspre zona celor foarte generale; (2) în *v. 2*, articolele dinaintea termenilor ἐόν și ἐόντος dezvăluie cel puțin două ὄντα. Dimpotrivă, interdicția de a separa ceea ce este de ceea ce este (adică de sine însuși), subliniază unitatea a ceea ce este (adică, cu sine); (3) κόσμος nu poate fi o referire la lumea inteligibilă. Bineînțeles: tocmai de aceea Ființa nu poate fi întreruptă de ea (dacă o considerăm ca fiind termenul «lume», «univers»), sau transformată în ea (dacă credem că cea mai bună traducere este aceea de «ordine»); (4) πάντῃ πάντως este genul de expunere care nu apare nicăieri altundeva pe Calea Adevărului, dar este de găsit în mai multe locuri pe Calea Aparenței. Poate că este astfel, dar dovedește acest fapt ceva? Contestând că opiniile muritorilor sunt adevărate, Parmenide probabil că le neagă și frazeologia.

Se acumulează dovezile că Parmenide, criticând mentalitatea de dinainte, îl are pe Heraclit în minte în mod special. Este de aceea relevantă comparația dintre respingerea din fr. 4a oricărei împrăștieri sau adunări laolaltă și afirmația lui Heraclit, așa cum apare la Plutarh (fr. 91): «se întrerupe și din nou se adună la un loc, se unește și se dezbină». Indivizibilitatea realității din 8.22 poate aminti și ea de descrierea făcută de Heraclit propriilor metode de cercetare (fr. 1): «desfăcând fiecare lucru și arătând cum este făcut».[1]

Fr. 4 începe prin preamărirea capacității minții, sau a puterii de înțelegere (evident aflată aici în contrast cu simțurile), care face lucrurile îndepărtate să pară prezente. Terenul pentru aceasta fusese pregătit deja prin aceea că Homer inclusese printre funcțiile *noos*-ului[2] și contemplarea lucrurilor aflate la distanță în spațiu și timp[2], dar pentru Parmenide omniprezența percepției mentale este o realitate obiectivă. Simțurile sugerează faptul că unele lucruri sunt aici, altele acolo, că ele se îndepărtează sau se apropie unele de altele, așa cum a spus Heraclit (într-adevăr, el a vorbit despre lucruri ca manifestându-se în ambele moduri în același timp), iar această îndepărtare și această apropiere conturează deopotrivă ordinea naturală (*cosmos*). De fapt nu poate exista *cosmos*, pentru că ordinea implică ordonarea a mai mult de o unitate, pe când realitatea e un întreg unic, continuu. Dacă urmăm sfatul zeiței, de a ignora simțurile și de a judeca prin rațiune, vom vedea că ființa nu poate fi niciodată separată de ea însăși.

Versurile 8.22-5 încearcă să dovedească indivizibilitatea și continuitatea ființei, care au fost ambele menționate pe lista preliminară din *vv. 5-6*. Dacă singura alegere este cea între «este» și «nu este», atunci nu există grade în ființare: «trebuie fie să existe întreagă sau să nu existe» (*v.11*). Până atunci singura formă de existență imaginabilă fusese existența corporală. Parmenide explicitează pentru întâia oară (pentru a-i demonstra absurditatea logică) ideea gradelor ființării, acestea trebuind înțelese ca grade ale densității, ceea ce face ca limbajul acestor versuri să devină mai inteligibil. Lipsa omogenității care ar rezulta dacă «ceea ce este» ar exista mai mult sau mai puțin ar

face ca ea să fie dezbinată sau divizată. Simpla adeziune la premisa «ceea ce este este» interzice aceasta: «Totul e în mod egal plin de ceea ce este», un continuu nediferențiat.

Și prin acest argument sunt respinse ca imposibile toate cosmogoniile de tip milesian, care pornesc de la un singur *arche*. Dacă *apeiron*-ul lui Anaximandru ar fi reprezentat într-adevăr o unitate, fără diferențieri interioare, atunci nu ar fi putut apărea în el diferențieri interioare ulterioare. Pentru ca să poată lua naștere cosmosul trebuie să fi existat o anumită inegalitate, lipsă de omogenitate sau de echilibru în textura sa, de la care să se înceapă. Condensarea și rarefierea procesului cosmic la Anaximene are la bază același principiu.

Pretinzând că ceea ce există este indivizibil și continuu, fără interstiții care să separe părțile ființei, «fiindcă ceea ce este e la fel cu ceea ce este», Parmenide nega vidul. Acesta fusese o trăsătură particulară a sistemului cosmic pitagoric. În acest sistem erau distinse unitățile din care fusese construită lumea și care erau văzute concomitent ca unități aritmetice, ca puncte geometrice și ca particule fizice. La nivelul manifestării fizice, pitagoricii identificau ceea ce desparte materia în cele mai mici particule cu aerul, acel aer pe care cosmosul îl respiră din infinitul înconjurător și care are rolul de a separa corpurile din interiorul său.[3] E evident că filosofii mai timpurii și cei contemporani lui Parmenide nu prea au înțeles noțiunea de spațiu gol sau vid. Parmenide le-a înfățișat acestea și le-a arătat că premisele lor moniste erau imposibil de conceput. Dacă ființa era imaginată ca fiind ceva fizic și tangibil, spațiul gol se putea găsi acolo unde nu era ființă. Dar acolo unde nu era ființă, nu putea fi decât neființă, deci spațiul gol este inexistent. Impactul acestei concepții revoluționare a fost atât de mare și de durată, încât atunci când Leucip și Democrit au dorit, mai târziu, să afirme existența spațiului, ei au putut să o facă numai sub forma unui paradox îndrăzneț – «Ceea ce nu este există la fel de mult ca și ceea ce este» –, explicând că «ceea ce este» reprezenta pentru ei corporalitatea, în timp ce «ceea ce nu este» însemna vidul.[4]

(c) E nemișcat și prins cu totul în *peirata*

> *(8.26-33) Este nemișcat, strâns între puternice hotare, este fără început sau sfârșit, căci nașterea și pieirea au fost îndepărtate și adevărata convingere le-a respins. (29) Fiind aceeași, mereu într-un loc, ceea ce este se odihnește în sine însuși și rămâne ferm acolo unde este; fiindcă puternica Necesitate îl strânge în lanțurile care îl obligă să fie bine rotunjit, (32) pentru că nu se poate ca ceea ce este să fie incomplet; fiindcă în ea nu este lipsă, ci dacă n-ar fi ea ar lipsi totul.*

v. 29-30 Variantele în exprimare (înregistrate de către D. K. *ad loc.*) nu afectează sensul.

v. 33 Un vers foarte disputat. Simplicius l-a consemnat ca ἐστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ἐὸν δ'ἂν παντός ἐδεῖτο, astfel încât nu corespunde metrului. Întrebarea este dacă metrul este reinstaurat prin îndepărtarea negativului. Așa au făcut Bergk, Zeller, Diels, și cercetătorii britanici în general (Burnet, Cornford posibil, K. R., dar nu și Owen, *CQ.* 1960, 86, n. 5)

Cornford a tradus «Dacă ar fi (imperfect?) el ar avea nevoie de ceva». Friedländer, pe de altă parte, păstrează μή, adăugând ἐπιδεές (trisilabic) în loc de ἐπιδευές (DK, II, 423), și la fel fac și Fränkel (*Wege u Formen*, 192 sq.), Solmsen (*Gnomon*, 1931, 479, n. I), Gadamer (*Festschr. Reinhardt*, 63 sq.), Verdenius (*Parm.* 77).

Mi-am bazat punctul de vedere pe două constatări: dacă ἐόν ar fi fost predicativ, el nu s-ar fi putut referi la ἀτελεύτητον anterior, ci doar la ἐπιδευές; apoi alegerea nu este necesară, pentru că de fapt Parmenide nu ar fi folosit acest cuvânt-cheie, ἐόν, în această

propoziție emfatică doar ca pe simplă copulă. De aceea μή trebuie să rămână, deși îngreunează desfășurarea ideilor.

În versurile acestea și în cele care urmează textul ajunge la o solemnitate epică și religioasă extraordinară. Finalurile a două dintre ele sunt preluate direct din Homer. Unul dintre ele, acela care spune cum «Destinul a încătușat» realitatea și a făcut-o nemișcătoare (*v. 37*) nu poate să nu amintească cititorului momentul dramatic în care «Destinul l-a încătușat» pe Hector, făcându-l să încremenească (μεῖναι) în afara zidurilor Troiei, în timp ce restul troienilor năvăleau precum ciutele în cetate, și astfel l-a făcut să-l întâlnească pe Ahile și să-și găsească moartea. Mai sunt și alte cuvinte și expresii care dau aceeași impresie de înaltă poezie.[1] Dacă realitatea ar fi imperfectă, acest fapt ar fi contrar dreptei ordini (*themis*). Necesitatea și Destinul, Ananke și Moira, reprezentau în vremurile lui Parmenide ființe personalizate foarte puternice, iar Ananke apare și în a doua parte a poemului. Aici ea strânge ființa între limitele unui *peirar*, și însoțitoarea ei, Moira, o încătușează, pentru a rămâne nemișcată (*v. 37-38* sq.), iar în lumea așa cum apare ea muritorilor ea «încătușează» sau silește cerul să poarte *peirata* stelelor (10.6). Indiferent de relația dintre cele două lumi, cea a realității și cea a aparenței, limbajul fiecăreia e destinat să ne reamintească și de cealaltă; iar Ananke care controlează cerul și stelele este aceeași zeiță cosmică ce în *Republica* lui Platon ține fusul pe care se învârtesc în cer stelele. Această Ananke cosmică apare și în teogonia orfică, ce era cunoscută neo-platonicilor, iar acolo ea «se strânge peste întregul cosmos, atingându-i limitele (*peirata*)».[2] Intensitatea religioasă a pasajului și aluziile sale la funcțiile tradiționale ale lui Ananke nu trebuie puse la îndoială mai mult decât faptul că întreaga expunere este o revelație de la zeiță.

Întorcându-ne la argumentul propriu-zis, observăm că Parmenide afirmă aici cu toată forța limbajului său faptul că realitatea este total imobilă. Aceasta este explicația promisă la apariția aceleiași caracteristici (ἀτρεμές) pe lista preliminară (*v. 4*). Totuși trebuie să ne întrebăm cum crede Parmenide că a demonstrat sau că demonstrează aici că realitatea este nemișcată, în sensul că se află mereu în același loc (*v. 29*). Excluderea nașterii și pieirii sale a dovedit doar imposibilitatea începutului și sfârșitului. După Fränkel, absența mișcării (*kinesis*) în mentalitatea greacă include și lipsa totală a schimbării, dar chiar dacă această presupunere este corectă ceea ce este necesar acum e contrariul: demonstrația faptului că lipsa totală a schimbării include absența deplasării. Pe de altă parte, Parmenide tocmai a arătat, în versurile precedente, că realitatea este una și indivizibilă, omogenă și continuă, și că «totul e plin de ființă». Deci nu trebuie să caute alte explicații. Dacă tot ceea ce există este un singur plenum continuu, atunci nici nu se poate deplasa în altă parte în întregime, nici nu se poate ca părți din el să-și schimbe locul în interiorul întregului.[3]

Completa imobilitate a realului, imposibilitatea lui *kinesis* în oricare dintre sensurile cuvântului reprezintă pentru Parmenide punctul culminant al mesajului său. E evidentă fascinanta măreție a limbajului său în acest punct. Retorica solemnă și introducerea marii zeițe Ananke sunt nu mai puțin convingătoare decât logica sa, pentru că, așa cum a cântat un alt poet al secolului cinci, «Puterile lui Ananke sunt de neînvins» și nici un descântec și nici o vrajă nu se pot pune împotriva ei.[4] De asemenea, Parmenide ne reamintește deliberat imaginea zeului panteist al lui Xenofan, cel care «rămâne întotdeauna în același loc, nemișcându-se deloc», adăugând doar ceva expresivitate în

limbaj.[5] Gândirea parmenidiană a fost stimulată de această divinitate cosmică sferică ce nici nu se deplasează din loc în loc, nici nu e subiectul generării și distrugerii, dar logica sa a dezvoltat în continuare conceptul de mișcare și schimbare, negându-i validitatea, în toate formele sale. După el drumul a fost reluat de Aristotel, care a desemnat conceptul atotcuprinzător de *kinesis*, cu cele patru diviziuni ale sale: deplasare, creștere și diminuare, schimbare calitativă, generare și distrugere.[6]

Aceste versuri mai introduc o noțiune, în mod cert de mare importanță pentru Parmenide, aceea de *peirar* sau *peiras* (pl. *peirata*). Acestea sunt forme epice și poetice ale unui cuvânt care în forma sa prozaică, *peras*, era deja familiar, mai ales datorită pitagoricilor. Contrariul său, *apeiron*, l-am întâlnit deja, ca *arche*, la Anaximandru. *Apeiron* este cel fără limite, sau nedefinit, în timp ce *peras* este de obicei tradus prin «limită». La Parmenide *peiras* bate din nou și din nou, ca o furtună, la porțile minților noastre. Realitatea este înlănțuită în *peirata* (*v. 26*): Ananke o ține în lanțurile unei *peiras* (*v. 31*); există un *peiras* ultim (*v. 42*): ea e prinsă într-o *peirata* (*v. 49*). Chiar și în lumea aparențelor pe care o percep bieții muritori căzuți în greșeală, Ananke constrânge cerul să țină *peirata* stelelor (10.7).

Inversarea dativului și genitivului între *v.* 26 și *v.* 31 sugerează că *peirata* și *desmoi* (legături, centuri) sunt intersanjabile și acest fapt este conform utilizărilor lui *peirar* la Homer și în tradiția epică.[7] Copilul divin Apollo, spune imnul homeric închinat lui, în curând va azvârli scutecele care îl țin strâns: «Nu te va mai lega nimic, și toate *peirata* vor dispărea». Când însoțitorii lui Odiseu l-au legat de catarg, ca acesta să poată asculta în siguranță sirenele, ei au fixat *peirata* în jurul lui. La Hesiod, *peirata* sunt spirele șarpelui, între care sunt adăpostite merele de aur ale Hesperidelor. Noțiunea permanent sugerată este aceea de *încercuire*. Astfel Oceanos, imaginat ca un râu circular care încinge pământul, este numit în *Iliada peirarul* acestuia, iar un poet de mai târziu va spune că, înconjurând pământul în curgerea sa, îl *prinde între limite*.[8] Progresul de la concret la abstract fiind mai plauzibil decât reversul său, e normal să considerăm că *peirar* a însemnat mai întâi o limită materială, o frânghie sau un lanț. Evident că în secolul cinci *peras* denota deja, în limbajul obișnuit, «limită» în sensul spațial, temporal sau chiar mai abstract; dar Parmenide scria urmând o tradiție epică, iar a cerceta cu atenție limbajul și gândirea lui Homer și Hesiod poate fi de mare importanță pentru înțelegerea mentalității sale.

Argumentul pentru strângerea întregii realități în *peirata* pare să fi fost acesta. *Apeiron*-ul este esențial neterminat, incomplet, niciodată un întreg perfect, oricât de mult ar include. Dar realitatea nu poate fi incompletă. Aceasta ar însemna că într-o anumită măsură ea «nu a fost», dar, așa cum știm, nu se poate restrânge neființa «într-o anumită măsură» sau «într-o anumită privință»; singura alegere este cea între *a fi* și *a nu fi*. «Lipsește» este echivalent cu «nu este», deci *nu era* apare împreună cu a lipsi. În felul acesta se pot probabil explica dificilele versuri 32-3.

În acest scurt pasaj, Parmenide a avansat pe două fronturi în revoluționarea intelectuală pe care și-o propusese. Negarea schimbării și mișcării condamnă întreaga experiență umană ca fiind iluzorie și exclude încă o dată posibilitatea oricărei cosmogonii; iar insistența asupra faptului că realitatea este toată strânsă între *peirata* lovește în mod special în sistemul lui Anaximandru.

Pentru a putea aprecia extraordinarul impact pe care Parmenide l-a avut în epocă este necesar să aruncăm o privire asupra textelor succesorului său, Platon. În completare

la cele ce deja le-am menționat, comparația între descrierea platonică a «ceea ce există în realitate» și aceste rânduri ale lui Parmenide nu lasă nici o umbră de îndoială asupra originii istorice a unora dintre elementele gândirii sale. Două exemple sunt suficiente. În *Phaidon* 78d citim despre «orice lucru în sine care este, existentul (τὸ ὄν)», că «ființa de un anumit tip rămâne ea însăși constantă și aceeași și nu admite niciodată vreo alterare de vreun fel». Această realitate neschimbătoare poate fi percepută de om doar dacă acesta își luminează din plin mintea (65c, e), «nu aducând la rațiune vreunul din simțuri», pentru că vederea și auzul nu conferă omului nici un adevăr (65b). Iată un fragment din *Timaios* (27d):

> *După părerea mea, mai întâi trebuie să facem următoarea distincție: ce este ființa veșnică, ce n-are devenire, și ce este devenirea veșnică, ce nu are ființă? Pe cea dintâi mintea o poate cuprinde printr-un discurs rațional, iar ceea ce devine și piere, neavând niciodată ființă cu adevărat, este obiectul opiniei și al sensibilității iraționale.*

Conceptul metafizic de ființă imuabilă, precum și disputa epistemologică ce arată că adevărata cunoaștere este aceea explicabilă ca un contact între minte și obiectul cunoașterii actual, stabil, non-sensibil, reprezintă pietre de hotar ale platonismului. Deși acesta nu se suprapune total peste mentalitatea parmenidiană, totuși fără Parmenide nici metafizica, nici teoria cunoașterii la Platon nu ar fi fost așa cum sunt.

(d) Recapitulare: nașterea, mișcarea și schimbarea sunt nume fără conținut

> *(8.34-41) Ceea ce poate fi gândit (înțeles) și ideea a «ceea ce este» sunt unul și același lucru; pentru că fără ca ceva să fie, fapt în legătură cu care (sau de care depinde, sau datorită căruia) acel ceva este exprimat (sau revelat), nu vei putea gândi acel ceva. Nimic nu există sau nu poate exista în afară de ceea ce este, întrucât pe acesta Destinul l-a încătușat ca să fie întreg și nemișcat. Așadar, toate lucrurile trebuie că sunt nume pe care muritorii le-au stabilit (sau au căzut de acord) să le considere adevărate (reale): nașterea și pieirea, ființă și neființă, schimbarea locului și schimbarea culorilor strălucitoare.*

v. 34. Acest vers a fost înțeles în multe feluri, și trebuie să admitem faptul că sunt posibile diferite interpretări. Traducerea de mai sus îl plasează pe ἔστι (accentuat) înaintea lui νόημα și consideră οὕνεκεν ca echivalent al lui ὅτι. Așa au procedat și Zeller, Heidel, Gomperz, Fränkel, Kranz, Calogero, Cornford, von Fritz, K. R. (pentru versiuni anterioare vezi ZN, 694, n. l). De asemenea, varianta actuală ia expresia ἔστι νοεῖν ca fiind paralelă prin construcție cu νοεῖν ἔστιν din fr. 3 și cu εἶσι νοῆσαι din 2.2. Alții (Diels, von Fritz, Verdenius, Vlastos) au considerat că atât aici, cât și în fr. 3 infinitivul este subiect: «A gândi este același lucru...»

Mai există o alternativă prin care οὕνεκεν este explicat ca «datorită căruia» sau «din cauza căruia», ținta sau fundamentul gândirii. Așa a făcut Diels, și vezi Hölscher în *Hermes*, 1956, 390 sq. Acesta a fost modul de interpretare al lui Simplicius (*Fiz.* 87.17): ἡνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος, ἐστι τὸ νοεῖν τέλος ὂν αὐτοῦ. Von Fritz atribuie lui οὕνεκεν aceeași forță gramaticală, dar notează că în greaca timpurie aceasta semnifica de obicei cauzalitate sau consecință logică, mai degrabă decât scop, țel și afirmă: νοεῖν și cauza sau condiția lui νοεῖν sunt unul și același lucru (*CP*, 1945, 238). Atât acest sens cât și acela al lui ὅτι erau acceptabile în greaca timpurie, inclusiv la Homer. Oricum, cuvântul poate fi considerat așa cum a făcut Simplicius, fără a deranja interpretarea dată primei jumătăți a versului, în felul următor: «Ceea ce poate fi gândit e același lucru cu ceea ce este cauza sau condiția gândului», adică (așa cum adaugă Simplicius) τὸ ὄν.

Așadar există, dincolo de micile diferențe de nuanță, două mari linii de interpretare. Prima (căreia Vlastos îi este principalul avocat modern, vezi *Gnomon*, 1953, 168) implică identitatea gândirii cu ființa; potrivit celeilalte (pe care o urmăm aici) versul repetă ceea ce a fost deja exprimat în fr. 2.6-8. și fr. 3, anume că e imposibil de gândit (νοεῖν) ceea ce nu este: că nu există gând fără să existe obiect. În traducerea lui Mansfeld (*Offenbarung*, 65) acest pasaj nu mi se pare destul de clar.

v. 35 Pentru o traducere diferită a lui πεφατισνένον, bazată pe concepția ei asupra logicii formale dezvoltate de Parmenide, vezi Mansfeld, *op. cit, 85.*

v. 36. Textul este probabil alterat, căci Simplicius citează două versiuni, una în care expresiei (οὐδέν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται *Fiz.* 86.31) îi lipsește din punct de vedere metric o silabă, în timp ce cealaltă expresie (οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται, 146.9) lasă în suspensie o subordonată condițională. Cea mai simplă soluție este acel ἢ pus de Preller în fața lui ἔστιν și adoptat de DK, deși în acest caz rămâne dificilă de explicat intruziunea lui οὐδὲν χρέος (Stein). Nu am găsit sens parmenidian în interpretarea dată de Coxon expresiei οὐδὲ χρόνος, «Nu este și nu va fi nici un fel de timp în afara Ființei» (*CQ*, 1934, 138) și mă tem că Simplicius 86.31 nu prevedea o asemenea interpretare.

v. 37. Μοῖρ' ἐπέδησεν. Împrumutat din Homer (p. 39, n. I anterior).

v. 38. Versul citat de Platon în *Theaet.* 180e este οἷον ἀκίνητον τελεῖ τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι, și e considerat în mod obișnuit (de exemplu de către DK) ca fiind un citat din memorie, inexact, după acesta. Dar el este citat de două ori în aceeași formă de către Simplicius (*Fiz.* 29.18 și 143.10) fără referire la *Theaet.*, așa că este mai probabil că reprezintă un fragment separat, indiferent dacă Cornford a avut sau nu dreptate în privința interpretării și amplasării în poem (*Plato's Theory of Knowledge*, 94, n. I).

O altă lectură este ὀνόμασται (formă repetată la 9.1), care a fost acceptată de Woodbury (*HSCP*, 1963, 145-60). Aceasta conferă fragmentului următoarea traducere: «Cu referire la ea (adică la τό ὄν) sunt toate numele date pe care oamenii muritori le-au instituit». S-ar putea să fie adevărată, dar, așa cum voi arăta în discuție, nu cred că obiecțiile aduse de Woodbury interpretării uzuale sunt chiar atât de puternice.

v. 40. εἶναί τε καὶ οὐχί. Probabil că Parmenide nu vrea să spună că εἶναί este numai un nume. Expresia sa este departe de a fi perfectă (căci ea este strict sinonimă cu γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι și *ambele* sunt ireale), dar probabil că el a intenționat să nege co-existența ființei și neființei (vezi Mansfeld, *Offenbarung*, 142).

Aceste opt versuri sunt de obicei, și în mod corect, receptate ca o recapitulare a principalelor concluzii deja obținute despre natura realității, urmate de o afirmare integrală și explicită, de asemenea foarte întinsă, dar nu în întregime recapitulativă, a efectului anihilant al acestor idei asupra a tot ceea ce în gândirea comună este considerat real. Ele pot fi parafrazate astfel: tot ceea ce este gândit trebuie să aibă obiect real. Nu poate fi gândit (cunoscut, recunoscut: verbul este tot *noein*) ceva cu mintea fără să fi fost înțeles ca existență (cf. 2.7-8), fiindcă gândirea depinde de «ceea ce este» – obiectul real – pentru a se împlini, a se dezvolta sau a se exprima. Acest obiect real este unic, întreg și nemișcat. De aici se deduce că nașterea și pieirea (care implică ambele conjugarea ființei cu neființa), mișcarea în spațiu, ca și schimbarea calității, nu sunt reale. Contrar credinței ferme a celor care folosesc aceste «nume», ele sunt vorbe goale care nu desemnează nimic real. Această idee este repetată la sfârșitul părții a doua a poemului, unde zeița, după ce a descris un cosmos fizic, plural, conchide (fr. 19):

> *Așadar, potrivit aparențelor, aceste lucruri s-au născut și acum sunt, și fiindcă s-au dezvoltat ele vor sfârși într-un moment care va veni, și oamenii au găsit câte un nume distinct pentru fiecare dintre ele.*

Pentru Parmenide nu există contradicţie în faptul că facultăţile eronate ale muritorilor stabilesc nume care nu corespund realităţii, cu toate că este imposibil «să gândeşti sau să rosteşti ceea ce nu există». Când gurile oamenilor produc terminologia schimbării, ele literal «nu spun nimic» (οὐδὲν λέγουσι), şi nici nu transmit în *noein* ceea ce nu este, pentru că acest act nu ţine deloc de *noein*. Tradus, *noein* pare să semnifice în acest context «înţeles». Atâta timp cât muritorii *numesc* acele lucruri care nu sunt reale, s-ar putea presupune că ei le şi *gândesc*; dar ceea ce rostesc ei nu sunt decât nume fără conţinut, cuvinte fără sens. Ele nu implică recunoaştere sau statuare, căci sunt doar nume ale lucrurilor ireale. Ca să găsească în aceasta o dificultate logică, Platon a trebuit să stea «pe umerii» lui Parmenide şi a folosit resurse de gândire şi de limbaj care nu erau la dispoziţia celui dintâi.

> *Problema viziunii sau aparenţei fără fiinţă şi a lucrurilor despre care vorbim fără ca ele să fie adevărate este plină de perplexităţi şi a fost astfel întotdeauna în trecut. Este teribil de dificil să vedem în ce termeni poţi spune sau gândi că falsul are existenţă reală, fără să fii contradictoriu de când deschizi gura (Sof. 236e).*

Întrebarea dacă numele sunt «naturale» sau «convenţionale», care nouă ne pare stranie, era vie în perioada târzie a secolului cinci. Ca şi multe dintre jocurile de puzzle verbal pe care le practicau sofiştii, problema se trăgea de la Parmenide. Răspunsul acestuia este clar. Numele date lucrurilor din lumea experienţei nu pot fi «în natură», nu numai, aşa cum s-ar putea crede, fiindcă ele sunt etichete convenţionale lipite pe lucrurile care ar putea fi la fel de bine numite oricum altcumva (aşa cum depinde de locul în care un om s-a născut faptul că el numeşte o anume substanţă *lemn*, *wood* sau *bois*), ci şi pentru că nu există nici un obiect real căruia ele să-i fie ataşate.

Limitele impuse de situaţia sa de pionierat ne asigură şi cea mai bună ripostă împotriva acelora care au crezut că el a identificat în mod conştient şi deliberat gândirea cu fiinţa, şi deci ceea ce gândeşte cu ceea ce există: ei afirmă că realitatea pe care el o stabileşte anticipează zeul lui Aristotel ca fiinţă, angajată în activitatea intelectuală pură: «Fiinţa eleată este mintea» (Vlastos). Separat de fr. 8.34 şi fr. 3, care aici au primit alte interpretări, teoria lui Vlastos se bazează pe argumentul indirect că gândirea care cunoaşte nu poate să nu fie considerată ca existentă. Deci ea trebuie să fie cel puţin parte a fiinţei (căci fiinţa e unică), şi fiindcă fiinţa este «peste tot la fel» ea nu poate să fie o parte a fiinţei fără să nu fie şi întregul ei.[1] Din fericire posedăm întreaga Cale a Adevărului, şi putem spune, cu destulă siguranţă, că Parmenide nu urmează nicăieri această direcţie de gândire; şi este periculos să îi punem în seamă aceste afirmaţii, chiar dacă din punctul nostru de vedere ele sunt consecinţe indubitabile a ceea ce el spune cu adevărat. Este suficient să remarcăm faptul că, încercând să-şi explice teoria asupra cunoaşterii omeneşti, atât Vlastos cât şi alţii au considerat în mare măsură că fr. 16 exprimă cel mai sincer viziunea parmenidiană. Dar fr. 16 vorbeşte de un «amestec» de elemente în comportamentul uman, şi el ţine, evident, de Calea Aparenţei. Amestecul trebuie să fie compus (aşa cum s-a considerat de obicei) din două principale contrarii, descrise în această parte a poemului, adică focul sau lumina (rarul) şi noaptea sau întunericul (densul), dintre acestea « este gândit ceea ce predomină» (16.4). Poate criticii au dreptate atunci când presupun că Parmenide a vrut să dea în mod serios, aici, o explicaţie pentru felul cum pot cădea în greşeală minţile muritorilor; nu putem considera că

afirmația se referă la realitatea unică și neschimbătoare. Oricum, nu asta trebuie să credem, și Parmenide nu pare a socoti că pluralitatea implicată ar fi fatală validității explicației. Totuși aflăm aici – dacă presupunem că Parmenide era de acord cu ideea că este posibil să gândim «ceea ce este» fără să avansăm înspre concluzia, destul de sofisticată, că «ceea ce este» trebuie să fie gândire – aflăm aici o contradicție în privința unității ființei, mult mai violentă decât este necesar să presupunem. El nu era genul acesta de idealist.[2]

Singura idee nouă din acest rezumat este negarea faptului că ceea ce este își poate schimba culoarea. Exemplul legat de culoare implică fără îndoială schimbarea calității în general, și el este introdus alături de cele ale generării și pieirii, ființei și neființei, fără comentariu suplimentar. O astfel de alterare ar fi fost, într-adevăr, recunoscută imediat în vremea sa ca un caz special de devenire. Așadar nu există încă o conștiință a distincției între substanță și calitate. Se poate spune fie că același obiect (un obiect colorat) este și nu este (adică este alb și nu este alb, nefiind simțită nici o diferență între folosirea predicativă și cea existențială a verbului; aceasta este ambiguitatea care a fost, la urma urmei, exploatată de către sofiști), fie, concepție care pare mai aproape de mentalitatea secolului cinci, că același lucru (respectiv culoarea albă) *este* când obiectul este caracterizat de ea, și *nu este* (dispare) când obiectul își schimbă culoarea. În cazul fiecăreia dintre supoziții, dacă se produce alterarea același obiect nu este și este, sau este altul decât este – mai evident decât în cazul schimbării de loc –, așa că imposibilitatea lui nu necesită demonstrație separată.[3]

(e) Este «ca o minge rotundă»

> *(8.42-49) Și cum există o limită ultimă, este întreg pe orice parte, ca o minge bine rotunjită, astfel la distanță egală față de centru, întrucât nu poate fi în nici un caz o distanță mai mare sau mai mică într-o direcție sau alta; pentru că nici nu este acolo ceea ce nu este, fapt ce ar putea opri să fie asemenea sieși, nici nu e posibil ca ceea ce există să fie aici mai mult, dincolo mai puțin decât ceea ce este, fiindcă este peste tot neatinsă; și fiind egală cu sine însăși pe toate părțile, ea ajunge la limitele sale uniform.*

v. 43 σφαίρης, «minge» mai degrabă decât «sferă». Cuvântul are mai probabil sensul concret pe care îl poartă în Homer, unde Nausicaa și fecioarele care o însoțesc se joacă cu o σφαίρη (*Od.* 6.100), și nu acela de mai târziu, aplicat mai general oricărui obiect de formă sferică. (Cf. G. Jameson, *Phronesis*, 1958, 15, nr.3.) Problema dacă Parmenide a conceput sau nu «ceea ce este» ca fiind plat nu își află răspunsul în argumentul că el doar îl *compară* cu o sferă, și nu îl numește sferic. Această comparație cu o minge, atât cât funcționează, sugerează că *este* sferică (Owen este de acord cu această opinie; *CQ*, 1960, 95).

v. 44 ἰσοπαλές. Aceasta este cea mai timpurie formă utilizată a cuvântului, care de-a lungul secolului cinci înseamnă «egalitatea» forțelor opuse dintr-o bătălie (Hdt. 1.82.4) sau putere egală (Hdt. 5.49.8), egal ca număr (cu πλήθει, Thuc. 4.94) sau pur și simplu egal (Thuc. 2.39. κινδύνους). Nu pare a avea sensul specializat de echilibru stabil, sau *gleichgewichtig*, pe care îl dau unii traducători.

v. 46. Am ales οὐκ ἐόν ca în ed. Aldine și DK. În *MS.* lui Simplicius apare οὔτε ἐόν sau οὔτε ὄν. În versiunea Aldine, Diels a comentat «recte» în propria sa ed. la Simplicius (1882), dar până în 1897 el se răzgândește și propune ca alternativă un alt cuvânt pierdut, οὔτεον (nu două cuvinte, așa cum au fost tipărite în DK și Cornford)=οὔτι=οὐδέν: «Pentru că nici nu se află acolo nimicul» (Diels, *Lehrgedicht*, 90 sq.).

Realitatea este comparată cu o sferă pur și simplu «pentru că nu este nimic adevărat despre ea într-un punct sau într-o direcție care să nu fie adevărat oriunde altundeva. Uniformitatea ei este ca echilibrul perfect al pereților mingii față de centrul ei».[1]

Cred că legătura dintre *peirata*, desemnând granița sau limita, și contextele spațiale este mai semnificativă decât atât. Situația temporalității e diferită, de fapt diametral opusă. Dacă «ceea ce este» trebuie să existe complet în orice moment și nu se întâmplă niciodată să nu existe vreo clipă în vreun fel sau în vreo măsură, atunci trebuie să nu aibă limite temporale; iar ideea unei realități fără limite temporale nu era străină lui Parmenide, fiind deja dezbătută de un gânditor căruia el îi datorează mult, de Xenofan. Dacă, pe de altă parte, «ceea ce este» nu are limite spațiale, atunci potrivit ideilor legate de timp aceasta nu ar exista *niciodată* complet. Căci așa cum se spune în *v. 29* sq.: «rămâne fixată acolo unde este, pentru că Ananke o ține în lanțurile unui *peiras* care o constrânge să fie bine rotunjită, *pentru că* ceea ce este nu trebuie să fie incomplet»; similar, în *v. 42-3*: «*Și cum* există o limită ultimă, ‹ceea ce este› este *întreg* pe orice parte, ca o minge rotundă».

Dificultatea în care e pus un comentator modern este aceea că se simte el însuși confruntat cu doar două alternative: ori ceva se desfășoară pentru totdeauna indefinit, ori acolo unde se oprește acel ceva trebuie să existe altceva, sau măcar spațiu gol în afara lui; pe când pentru Parmenide nu există decât «ceea ce este» și nimic altceva, nici măcar spațiu gol, fiindcă acesta ar reprezenta «ceea ce nu este». Atunci cum poate ceea ce este să se întindă între limite, *peirata*, altfel decât în sensul metaforic al invariabilității? De pildă, Owen credea că dacă luăm în serios sfericitatea realității trebuie să presupunem că Parmenide a utilizat argumentul continuității, care în *v. 22-5* era folosit pentru a dovedi că *nici* o parte a realității nu se învecinează cu neființa, «pentru a arăta că realitatea nu se învecinează cu nimic, în toate direcțiile, la distanță egală de centru».

Această idee i s-ar fi părut lui Pamenide de un straniu nonsens. Ea se bazează pe conceperea euclidiană a spațiului ca infinit, care nu pătrunsese încă în conștiința occidentală.[2] Întrebarea «Dacă tot ceea ce există este finit și sferic, ce se află dincolo de aceasta?» este una pe care el nu intenționează să și-o pună. (Ea a fost pusă pentru prima oară de Melissos; vezi p. 83 sq.). Dacă, anacronic, ne-o punem noi pentru el, trebuie să răspundem că nu este nici ceva (pentru că întreaga existență este situată înăuntrul a ceea ce este), nici nimic (pentru că nimic nu există și nu poate fi nici măcar imaginat). Întregul lui Parmenide este mai degrabă ca spațiul lui Einstein, curbat și finit, decât ca acela euclidian, care încă domină mentalitatea noastră.[3] Platon vorbește despre «acei gânditori ca Melissos sau Parmenide, care afirmă că întregul este unul și stă închis între limitele sale *pentru că nu are spațiu în care să se miște*» (*Theaet.* 180e).

Era o idee tipic grecească, încărcată de importanță și, cum ar spune unii, de nemaipomenite consecințe pentru știință aceea că o unicitate specială și o anumită perfecțiune sunt atașate *circularității*, inclusiv formei sferice a corpurilor solide, și circularității suprafețelor, sau mișcării. Pe greci i-a impresionat în mod deosebit felul în care o linie sau o suprafață se întoarce complet în sine însăși, așa încât, cum arată Heraclit (fr. 103), «Începutul și sfârșitul sunt una» și pot fi considerate în orice punct al lor. În concepția lui Alcmaion, fenomenul era într-o misterioasă relație cu viața omenească.[4] Xenofan legase deja circularitatea de divinitate, care era în mod curent desemnată prin epitetele «perfectă» sau «completă» (*teleion*). Perfecțiunea cercului și a sferei erau foarte impor-

tante în cosmologiile lui Platon și Aristotel, din care s-au născut o grămadă de sfere cosmice care au bântuit lumea până în vremea lui Copernic, așa încât chiar și acesta s-a aflat atât de mult sub vraja lor, încât ipotezele sale s-au transformat într-o grămadă nefolositoare de idei stranii.

Cosmosul, a spus Platon, este sferic pentru că sfera este «cea mai perfectă și mai coerentă cu sine însăși (sau uniformă) dintre forme». Nimic nu poate pătrunde în ea de nicăieri sau ieși din ea nicăieri, «fiindcă nu e nimic dincolo» (*Tim.* 33 b, c). Nimeni altcineva decât Parmenide n-a avut îndărătnicia logică de a respinge complet mărturia propriilor săi ochi și de a nega orice formă de mișcare, iar Platon și Aristotel țin atât de mult cont de el, încât accentuează faptul că sfera este singura formă a cărei mișcare (revoluție) poate avea loc fără să necesite spațiu exterior. De asemenea, Aristotel, atunci când aplică sferei termenul «perfect», o definește ca însemnând «aceea în afara căreia nu e nimic», prin contrast cu *apeiron*-ul, din care oricât de mult ai lua tot mai este încă spațiu rămas în afară; el numește sfera figura primară, pentru că «ea corespunde unității», fiind limitată de o unică suprafață continuă. Perfecțiunea și «integralitatea» cercului sunt puse în legătură cu unitatea sa, ca o singură trăsătură.

Mai presus de toate, atât pentru Platon, cât și pentru Aristotel nu există nimic în afara cosmosului sferic, fapt ce exclude atât spațiul gol (sau «nimicul» în sens parmenidian), cât și materia. Artistotel este explicit: «Nu există nici spațiu, nici vid, nici timp dincolo de cer».[5]

În acest punct putem cita din Platon și din Aristotel fără să ne temem de anacronism. În primul rând, tot ceea ce trebuie arătat este simpla posibilitate de a concepe întreaga realitate ca fiind sferică, fără a ne pune problema dacă ea se «învecinează sau nu cu nimic». În al doilea rând, limbajul lui Platon din multe pasaje ne lămurește că, vorbind despre perfecțiunea și completitudinea, uniformitatea și autosuficiența sferei el era sub directa influență a lui Parmenide. El a făcut pași înainte, într-adevăr, dar avansul constă din capacitatea de a separa lumea noetică a formelor pure, inteligibile, de orice asociere spațială. Însă la fiecare pas el a trebuit să respecte condițiile impuse de Parmenide, sau să-și justifice îndepărtarea de ele.

Atunci ce să fi fost în mintea lui Parmenide? Ne poate ajuta rememorarea binecunoscutei sale familiarități cu gândirea pitagorică. Potrivit pitagoricilor, există vid atât în interiorul cosmosului, cât și în afara lui. În interior, el este ceea ce separă lucrurile; în exterior, el este «infinita răsuflare», pe care o preia cosmosul, pentru a se hrăni și a crește.[6] Procesul cosmogonic constă în impunerea unor limite asupra acestui nelimitat. Parmenide a negat punct cu punct această schemă. În interior nu există nimic care să despartă lucrurile, căci realitatea este una și continuă: «ceea ce este e alături de ceea ce este». Și nu există nimic în exterior, fie că e numit vid, fie că se cheamă răsuflare. Această afirmație fusese justificată numai atâta timp cât se presupunea că universul necesita o sursă exterioară din care să se tragă, adică atâta timp cât se presupunea că este incomplet. Dar «nu este posibil ceea ce este să fie incomplet, fiindcă nu există lipsă». Nu există nelimitat (*apeiron*); *peirata* cuprinde tot ceea ce este, iar acest «nelimitat» pe care Parmenide l-a abolit era în același timp materia fizică spațiu gol, timp sau durată. A-l îndepărta era o lovitură cutezătoare, așa le-ar fi părut pitagoricilor, dar și o modalitate de a lovi în concepțiile despre realitate ale oricărei persoane normale. Nu e de mirare că Parmenide a insistat atâta asupra lui *peiras*, că a tot repetat importanța limitelor și constrângerilor impuse de autoritatea divină.

Astăzi știm, în primul rând din repetatele critici aristotelice, că pitagoricii, fermecați de descoperirea rolului jucat de legile matematice ale proporției și armoniei în ordonarea cosmosului și ghidați atât de impulsuri religioase, cât și de porniri științifice au declarat de-a dreptul că «lucrurile sunt numere». «Sigur fiind că mărimea spațială constă din aceste elemente (limitate și nelimitate, regulate și neregulate, elemente numerice), cum se face că unele corpuri sunt grele și altele ușoare?» «Când construiesc din numere corpuri fizice, ei par să ia în calcul alt univers și alte corpuri, nu acestea pe care le percepem noi». «Din monadă și din nelimitat izvorăsc numerele, din numere puncte, din puncte linii, iar din acestea sunt formate suprafețele, din care sunt formate figurile solide, *din care sunt formate corpurile perceptibile*».[7] În ultimul salt, de la solidele geometrice la natura fizică, ei trădează primitivismul ce încă mai licărea în gândirea lor, iar Parmenide amendează în primul rând aceasta. Cosmosul pe care ei, ca și cei mai mulți dintre noi, îl considerau real era pentru ei sferic, conținând alte sfere în interiorul lui, toate învârtindu-se, și toate aveau în ele corpuri vizibile și tangibile, făcute din foc, aer, apă și pământ. Parmenide a reținut din toate acestea baza geometrică, dar a negat saltul nelegitim de la figura geometrică inteligibilă la lumea mișcătoare și perceptibilă. Realitatea sa este solidul sferic al geometrului, acum separat pentru întâia oară de manifestarea sa fizică un obiect al gândirii, nu al simțurilor. El e unul, continuu, omogen, nemișcat, atemporal, întreg și complet. Extins în spațiu? Nici mai mult, nici mai puțin decât figurile pe care le definea Euclid la începutul fiecărei cărți a *Elementelor*.

(8) Calea greșită și ceea ce le apare muritorilor

(8.50-61) Acum voi înceta să mai vorbesc despre calea adevărului și despre gândirea legată de adevăr. Din acest punct vei învăța despre opiniile muritorilor, aflând din vorbele mele modelul cel fals. Ei au ales să numească două forme, (54) dintre care nu este corect să fie numită una singură (ori în felul acesta ei se pierd, o iau razna); și ei le-au desemnat ca fiind contrare în formă și au extras mărci (determinări) pentru fiecare din ele; pe de o parte, Focul ceresc cel arzător, foarte rar și ușor, în orice direcție egal cu sine însuși, dar neegal cu contrariul său; pe de altă parte, celălalt, separat, opusul, Noaptea cea oarbă, formă densă și grea. Îți voi arăta întreaga ordonare a lumii aparenței, căci nici o judecată a muritorilor nu poate pătrunde mai departe decât tine.

v. 51. δόξας Cornford (*CQ*, 1933, 100) observa ceva: semnificația acestui cuvânt depășește ca bogăție sensul oricărui corespondent englez sau din limbile moderne, incluzând (1) ceva ce pare real, prin faptul că apare astfel simțurilor; (2) ceea ce pare adevărat, ceea ce este crezut; (3) ceea ce pare drept sau este hotărât astfel, ca în formula legislativă ἔδοξε τῷ δήμῳ.

v. 52 κόσμον ἐτέων. Expresie împrumutată din poemele mai timpurii, Cf. Solon, 2.2 κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος și κόσμον ἀοιδῆς din versurile orfice, citat de Platon, *Phil.*, 66c, de asemenea Democr., fr. 21. Ὅμηρος ... ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων (Diels, *Lehrgedicht*, 92). Nu cred că e plauzibilă interpretarea dată de Santillana acestor cuvinte (*Prologue to P.*, 10). Ea pare să sublinieze în mod nenatural κόσμον în defavoarea lui ἐπέων și cred că ἀπατηλόν chiar înseamnă fals.

v. 54. τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν Zeller a tradus prin «dintre care una nu ar trebui numită», adică «cealaltă există și poate fi numită»: «von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt» (ZN, 701) și Nestle îi dă dreptate. Vezi ZN, 703, n. 2., pentru apărarea acestei interpretări și pentru un sumar al altor traduceri. Vezi și Burnet, Gilbert, Kranz,

Albertelli, Vlastos. Reinhardt (*Parm.*, 70) spune și el că eroarea muritorilor este aceea de a numi două forme în loc de una singură, dar dă o întorsătură stranie acestei afirmații: aceasta nu înseamnă, arată el, că una dintre ele este mai apropiată de ființa cea adevărată decât cealaltă. Nestle dovedește că interpretarea lui este speculativă și capricioasă.

Cornford (*CQ*, 1933, 108 sq.: *P. and P.* 46) preferă să traducă «din care nu este corect să numești (în așa măsură) una». El repetă obiecția lui Diels (*Lehrgedicht*, 93), cum că versiunea lui Zeller necesită τὴν ἑτέρην în loc de μίαν. Nu găsesc această obiecție convingătoare. Exprimarea lui Parmenide este adesea stranie, iar apoi nici nu este nimic ciudat (oricum nimic obscur) în expresia μίαν τῶν δύο, mai ales fiindcă el simțea nevoia să accentueze. Pe de altă parte, traducerea lui Cornford ar fi mai bine reprezentată prin οὐδὲ μίαν, iar cea a lui Simplicius și K. R. prin μίαν μόνην. În ciuda lui Ar. *Thesm.* 549, mi se pare totuși că interpretarea dată de Cornford expresiei parmenidiene este greșită, dar s-ar putea să fiu eu cel care cade în eroare. Cf. Long, *Phronesis*, 1963, 98.

Simplicius (*Fiz. 31.8*) presupunea că eroarea muritorilor constă în aceea că ei nu văd că este imposibil să afirmi un element al perechii de contrarii fizice fără să te referi și la celălalt. Expresia grecească ar însemna deci «dintre care nu este drept să numești *numai* una». Unii cercetători moderni l-au urmat, de ex. Coxon scria (*CQ*, 1934, 142): «Vedem acum de ce Parmenide a afirmat în mod deliberat două principii prime în loc de unul. Dintr-un singur element nu se poate naște nimic în afară de el însuși, fiindcă, în absența altuia, el trebuie să fie tot timpul complet uniform». K. R. a tradus și el: «dintre care nu trebuie numită una singură», și a remarcat că aceasta este diferența dintre obiectele rațiunii și obiectele simțurilor: potrivit rațiunii, poate fi acceptat numai un element din perechea de contrarii; potrivit simțurilor, e imposibil să acceptăm un element fără celălalt. Similar, Diès și Raven, *P. and E.* 39, Verdenius (*Parm.* 61-3) au arătat și ei că două forme, nu una singură, trebuie numite, dar au argumentat că această constatare provine nu de la zeiță, ci de la muritorii înșiși.

Interpretarea lui Fränkel va fi dată în text. Vezi și rezumatul opiniilor de mai sus în Mansfeld, *Offenbarung* 123-7.

v. 55. σήματ' ἔθεντο reamintește de σήματ' ἔασι din *v. 2*. «Semnele și indiciile care există» sunt puse în contrast cu acelea adunate arbitrar de către oameni. O altă aluzie la ființa adevărată, oricare ar fi scopul ei, este aceea din ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν (*v. 57*) Cf. ταὐτόν *v. 29* și οἳ γὰρ πάντοθεν ἴσσον. *v. 49*.

v. 57 Acest vers, citat de Simplicius de trei ori (*Fiz.* 30, 39, 180), conține trei adjective, ἤπιον ἀραιόν ἐλαφρον, care constituie împreună un vers cam lung; se obișnuiește să fie îndepărtat ἀραιόν (ἤπιον ὄν μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν DK), dar Verdenius (*Mnemos.* 1947, 25-7) a dovedit clar că el trebuie reținut și că trebuie omis ἤπιον. Dintre cele patru argumente ale sale este notabil în special paralelismul cu două epitete aplicate Nopții, care este declarată ca fiind opusul direct al Focului, și sublinierea rolului jucat de τὸ ἀραιόν în cosmologia parmenidiană (A37, 43, 53). Acest pasaj a ajuns la Simplicius cu interpuneri în text, scrise «ca și cum ar fi făcut-o Parmenide însuși» (*Fiz.* 31.3 sq.).

v. 59 ἀδαής, așa cum a arătat Fränkel (*Wege u. Formen*, 182, n. 4), este de obicei activ ca sens (neștiutor, insensibil, apatic), nu pasiv (neștiut sau invizibil).

v. 60 ἐοικότα. Conford (*P. and P.* 46, n. 2) compară în mod just Xenoph. fr. 35 – ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι cu Hes. *Th. 27*, ἐτύμοισιν ὁμοῖα. Cel din urmă e în mod special relevant, pentru că, afirmând că îl instruiește o învățătoare divină care arată că spune atât adevărul, cât și falsul, Parmenide trebuie să fi avut în minte Muzele predecesorilor săi, care «pot să spună multe lucruri false ca și când ele ar fi adevărate și sunt în stare să rostească adevărul atunci când vrem». Expresia lui Hesiod se regăsește la Homer (*Od.* 19.203). Nu văd cum Verdenius a putut constata că dacă ἐοικότα avea înțeles de probabil, plauzibil, sau numai aparent pentru Platon, el trebuie să fi fost urmat, în această perioadă mai timpurie, de un dativ.

Desigur, în acest vers zeița anunță natura subiectului pe care îl va trata în a doua parte a poemului, așa cum la sfârșitul lui va rezuma în același fel (fr. 19): «Așadar *potrivit aparenței* (κατὰ δόξαν) aceste lucruri s-au ivit și acum sunt». Similar, pretenția lui Mansfeld (*Offenbarung 146*) de a găsi semnificativă absența lui ἐτύμοισι nu mi se pare motivată.

Urmându-și imperturbabil argumentația, zeița declară aici că a rostit tot ce putea fi spus despre ceea ce există cu adevărat. A descris o realitate de care doar mintea decorporalizată se poate apropia, ceva foarte diferit de lumea în care fiecare dintre noi, inclusiv Parmenide, presupune că locuiește, și pe care nici unul dintre noi nu o poate ignora dacă vrea să continue să trăiască. De aici înainte Parmenide, singurul muritor privilegiat care a călătorit dincolo de porțile de pe calea Nopții și a Zilei, va ști că lumea noastră este un spectacol al falsului. Cu toate acestea, ea poate fi înțeleasă și interpretată bine sau rău, fiindcă aparențele nu se prezintă ca o confuzie haotică; într-adevăr, viața noastră de zi cu zi depinde de regularitățile lor, iar o inspectare banală a mediului înconjurător ne confirmă acest lucru. Ele sugerează un proces detaliat de ordonare și sistematizare (διάκοσμον), iar Parmenide trebuie să își fixeze principiile în așa fel încât interpretarea dată de el să fie cea mai bună dintre toate. Este posibil, astfel, să fie îmbunătățite cosmogoniile anterioare.

Tărâmul adevărului este mai degrabă un model matematic sau o imagine a lumii așa cum o înfățișează fizicianul modern, în relația sa cu reversul, lumea fizică. Cel puțin pentru unii fizicieni, modelul este «o structură intelectuală. Până la un anumit punct el este arbitrar». «Imaginea lumii se datorează imaginației noastre și are un caracter provizoriu și schimbător».[1] Această imagine a lumii conține doar mărimi matematice, care sunt perfect definibile, dar niciodată observabile, în contrast cu lumea fizică, ce poate fi observată, dar niciodată precis măsurată sau definită. Inversând relația, dacă numim modelul fizicianului realitate și lumea fizică o construcție a intelectului și imaginației umane, ne vom apropia mult de ontologia lui Parmenide. Ea este o realizare uimitoare. Planck avea în spate munca a generații de oameni de știință când a scris că «e indispensabil să trasăm o distincție clară și fermă între mărimile lumii simțurilor și mărimile similar desemnate pentru lumea imaginară». Când ne gândim că un om din secolul cinci a.Chr a simțit nevoia unei distincții analoge, deși cu statutul ontologic al celor două lumi inversat, începem să apreciem extraordinara calitate a pionierilor Greciei clasice.

Aceasta este diferența dintre omul căruia adevărul i-a fost revelat de către divinitate și mulțimea de muritori care, «neștiind nimic, rătăcesc buimăciți». Ei confundă ființa cu neființa, înșelându-se că «lucrurile care nu sunt sunt». El are în minte, mereu prezentă această distincție. Așadar pentru el se legitimează demersul de a înainta dinspre [illegible] spre studiul lumii aparenței. Odată ce zeița i-a revelat adevărul (și ea nu ar fi [illegible] s-o facă mai clar și mai tranșant), un asemenea studiu nu îl va face să se înșele [illegible]ire la statutul acestuia. Despre motive, ea spune doar atât: «căci nici o judecată a [illegible]ritorilor nu poate pătrunde mai departe decât tine». Interpretarea sa despre [illegible]rențe va fi mai bună decât a altora.[2] A pune întrebarea: «Dar dacă este ireală, ce [illegible] mai are să fie interpretată în vreun fel?» înseamnă a ridica o problemă la care [illegible]osoful nu se gândise. Evident că oamenii trebuie să se apropie de aparențe, iar cu toate că Parmenide se bucură de favorurile divine, el nu este un zeu. Aceasta nu înseamnă că trebuie să îi demolăm logica. E o diferență infinită între a trăi și a gândi ca și cum

fenomenele ar fi reale, pe de o parte, şi a studia fenomenele cu conştiinţa clară a prăpastiei de netrecut care le separă de realitate, pe de altă parte.[3]

«Din figurile solide iau naştere corpurile sensibile». Aici stă eroarea fatală pe care o înfăţişează Parmenide, în presupunerea că se poate face o schimbare de natură: de la lumea intelectuală a formelor matematice la lumea corpurilor fizice şi a mişcării, în virtutea supoziţiei că ambele se află la acelaşi nivel al realităţii. Eroarea a fost a pitagoricilor, şi nu este o concluzie pripită aceea că reflecţia asupra concepţiei lor matematice despre lumea fizică l-a condus pe Parmenide înspre marea sa descoperire.[4] Dar descoperirea a fost, bineînţeles, fatală oricărei teorii comogonice, religioase sau ştiinţifice care pornea de la premisa universal acceptată de orice gânditor al Greciei timpurii şi atribuită poetului străvechi şi învăţătorului religios Musaios: «Toate lucrurile se nasc din unul şi se dizolvă în el» (D. L. 1.3.) Din unitate nu poate fi derivată decât unitatea. Primul pas în descrierea evoluţiei unui cosmos, cu toată varietatea sa ordonată, e acela al numirii a «două forme»[5]; dar cum s-a dovedit că realitatea este una, iese imediat la iveală caracterul iluzoriu al unei asemenea lumi. După acest avertisment final, zeiţa continuă şi expune originea şi ordonarea actuală a fenomenelor.

Această expunere din *v. 54* («dintre care nu este corect să se numească una») ilustrează clar dificultăţile de care se loveşte Parmenide în folosirea limbajului pe care îl are la dispoziţie, în aşa fel încât să se exprime clar, fiindcă ea a fost înţeleasă ca: a) *două* forme trebuie numite (adică nu *doar* una), b) o formă trebuie numită şi una nu, c) *nici una* din forme nu trebuie numită (nici *măcar* una). O interpretare atractivă este cea dată de H. Fränkel. Din două forme, una nu trebuie numită. Acest lucru nu înseamnă că una din cele două forme *pe cale de a fi descrise* nu este legitimă pe când cealaltă este, adică nu înseamnă că Lumina există în timp ce Noaptea nu există, fiindcă Lumina nu poate fi identificată cu fiinţa unică a Căii Adevărului, deşi se constată că există o analogie între ele. Ci înseamnă pur şi simplu că oamenii numesc două forme când este corect să fie afirmată doar una, *fiinţa*, sau «ceea ce este». Aceasta nu este de fapt nici una din cele două pe care le numesc muritorii, cele cărora nu li s-au atribuit încă titluri şi caracteristici. Greşeala iniţială constă în a numi *două forme.*[6] Mi-ar face plăcere să cred că explicaţia lui Fränkel este corectă, dar nu consider că se poate deduce de aici că dacă cineva acceptă lumea aparenţelor, atunci este necesar să statueze două forme ultime pentru a explica geneza acesteia. În această interpretare Parmenide ar pretinde că este ilogic să presupui simultan (a) că există o lume ce cuprinde multe lucruri diferite, (b) că această pluralitate provine dintr-un singur *arché*. Aşa au crezut toţi (şi nu erau numai filosofi) cei care au pretins că «toate lucrurile iau naştere din unul»,[7] şi că opusele (pe care le-au stabilit) erau derivate.

Ne-am ocupat, pentru întâia oară, de o secţiune dintr-o operă filosofică care în mare parte a supravieţuit, şi am fost eliberaţi de necesitatea supărătoare de a extrage gândirea filosofului în mare parte din demersuri la a doua mână şi din critică. Ceea ce am afirmat aici despre Calea Adevărului şi Calea Aparenţei, despre relaţia dintre ele, este ceea ce pare cel mai probabil, pe baza lecturii propriilor sale cuvinte.[8] Oricum, este interesant de observat că ne aflăm aproape de interpretarea dată de Aristotel. Atitudinea sa generală faţă de Parmenide era una de condescendenţă: bineînţeles că el a greşit, iar greşeala sa constă în aceea că a încercat să realizeze argumentaţii abstracte înainte ca principiile logicii să se fi dezvoltat suficient; erorile obişnuite ale sale şi ale şcolii sale

(credea Aristotel) erau lipsa de experiență și lipsa de practică în privința tehnicilor raționării pe care ei încercau să le folosească. În același timp, Aristotel îl consideră pe Parmenide ca fiind mult mai inteligent și mai profund decât alții. El «a văzut mai departe» (*Metaf.* 986b27). Trebuie să credem că «Parmenide a vorbit mai bine decât Melissos» (*Fiz.* 207a15). Atât premisele lui Parmenide, cât și cele ale lui Melissos erau false, și argumentele lor erau deopotrivă lipsite de validitate, «dar demersul lui Melissos era mai necopt și mai puțin rafinat». (*ibid.* 185a9).

Aristotel și-a dat seama la fel de clar ca și criticii moderni de faptul că numai doctrina «ființei unice» conține, pentru Parmenide, adevărul, și că lumea fizică a pluralității și schimbării e pentru el pur și simplu falsă.

> *Convins că, pe lângă ceea ce este, ceea ce nu este nu e nimic, el a presupus prin necesitate că un singur lucru există, adică ceea ce este, și nimic altceva.* (*Metaf. 986b28*).
>
> *Unii filosofi anteriori, ex. Melissos și Parmenide, au negat clar nașterea și pieirea, afirmând că nimic din ceea ce este nu se naște și nu piere, ci doar nouă ne pare că se întâmplă astfel.* (*De caelo, 298b14*).
>
> *Ei spun că nici un lucru existent nu ia naștere și nu piere, fiindcă ceea ce se naște trebuie să își aibă originea fie în ceea ce există, fie în ceea ce nu există, și ambele variante sunt imposibile: ceea ce este nu devine (pentru că deja este), și nimic nu poate lua ființă din ceea ce nu este* (*Fiz. 191a27*).

Iarăși, într-o critică făcută lui Platon:

> *Dar dacă trebuie să existe o Ființă absolută și o Unitate absolută, este extrem de dificil să ne dăm seama cum ar mai putea exista și altceva în afară de ea; cum, vreau să spun, lucrurile existente ar putea fi mai multe decât unul. Ceea ce este altfel decât ceea ce este nu există, așadar argumentul lui Parmenide se aplică cu necesitate, respectiv că tot ce există e una, adică «ceea ce este»* (*Metaf. 1001a29*).

În lucrarea sa «*Despre naștere și pieire*» el face afirmații ca aceasta:

> *Aceia care stabilesc începutul în două lucruri, așa cum a făcut Parmenide cu focul și pământul, fac ca tot ceea ce există să fie amestecul acestora* (*330b13*) *și Parmenide spune că sunt două lucruri, ceea ce este și ceea ce nu este, pe care le numește foc și pământ* (*318b6*).

Legătura dintre aceste propoziții contradictorii, așa cum o vedea el, o prezintă Aristotel în continuarea pasajului din *Metafizica* deja citat (986b31). Parmenide, afirmă el, credea cu necesitate că un lucru și numai unul există,

> *dar fiind constrâns să urmeze aparențele și presupunând că ceea ce există e unic prin definiție*[9]*, dar multiplu potrivit senzației, el reface două cauze și două principii, caldul și recele, reprezentând focul și pământul. Dintre acestea el apropie caldul de ceea ce este*[10] *și recele de ceea ce nu este.*

Interpretarea dată de Aristotel lui Parmenide a fost aceea că în primul rând realitatea este una, neschimbătoare și eternă, în al doilea rând demersul descris ca redând «credințele muritorilor» e o încercare de a introduce sistem și coerență în lumea aparențelor, după ce s-a insistat inițial asupra faptului că ea nu este reală, și în al treilea rând – că aceste explicații sunt specific parmenidiene. Nici un critic din antichitate nu a sugerat vreodată că ar putea fi o sinteză a ideilor existente (fie de bun simț, fie filo-

sofice), sau o repetiție a unei scheme particulare precum cea pitagorică. Aristotel mai adaugă o a patra condiție. Atât aici, cât și în lucrarea *Despre naștere și pieire* (318b6, citat anterior) el susține, probabil pe baza unei părți a «căii aparenței», pe care noi nu o avem la dispoziție[11], existența unei afinități între unul dintre cele două principii prime contrare și «ceea ce este» și între celălalt și «ceea ce nu este». Aceasta pare a fi o încercare de a micșora distanța dintre cele două părți ale poemului, deși nu este clar care e conexiunea și dacă e corect să o atribuim lui Parmenide. Ultima ipoteză necesită o cercetare ulterioară, dar celelalte sunt în acord cu impresia pe care o lasă chiar versurile lui Parmenide.

(9) Cosmogonia și cosmologia

(Fr. 9) Așadar, de vreme ce toate lucrurile au fost numite Lumină și Noapte, și dacă numele care se potrivesc acestor calități pe care le au sunt atribuite acestui sau acelui obiect, atunci totul este fie ca Lumina, fie ca întunecata Noapte, în mod egal, căci nu este ceva care să nu seme niciuneia dintre ele.

Aceste versuri nu par, la prima vedere, foarte limpezi. Lumina (sau focul) și Noaptea (sau Întunericul) sunt fiecare dintre ele identice cu sine (8.57-9) și includ între ele întreaga paletă de calități contrare perceptibile: Lumina poartă în sine ceea ce este fierbinte, rar, ușor (ca opus lui greu) și Noaptea – ceea ce este rece, dens, greu etc. Așadar, tot ceea ce apare în lumea fizică este așezat sub semnul uneia sau alteia dintre acestea două, fiindcă toate lucrurile constau dintr-o combinație a contrariilor: în momentul în care o primă pereche de contrarii e pusă (în locul ființei unice pe care o cere adevărul), ea invadează lumea întreagă, întrucât orice obiect fizic trebuie să fie caracterizat printr-unul din contrarii sau prin combinația lor («Nu este ceva care să pară ca niciuna dintre ele»). Numele atribuite diverselor puteri (calități) semnifică nimic altceva decât multiplele manifestări ale perechii originare: Lumină și Întuneric.

Această explicație nu se îndepărtează de cea a lui Fränkel (*Wege u. Formen* 180 sq.). Ea dă argumente clare și concrete, care nu se pot obține din traducerea cuvintelor finale ale fragmentului, ca «nici una din ele nu împarte ceva cu cealaltă» (Cornford) sau ca «nici una nu are nimic de-a face cu nimicul» (KR). Vezi și Mansfeld, *Offenbarung*, 156, «Keines von beiden Anteil hat an Nichts». Fränkel arată de asemenea că sensul dat de el lui μετεῖναι este cel mai obișnuit și natural.

v. 2. δυνάμεις. Calitățile erau în mod normal gândite în acele vremuri ca forțe active, din cauza efectului lor asupra simțurilor și stărilor fizice ale corpului, căci «căldura» îl poate încălzi, «greutatea» îl poate face să se scufunde. Vezi Cornford, *P. and P.*, 47 cu n. 2.

v. 4. ἴσων. Nu văd nici un motiv pentru a nega că aceasta se referă la egalitatea cantitativă parmenidiană, așa cum făcea Bignone. Fränkel subliniază aceasta, și traduce prin «gleichwertig». La fel și Coxon, *CQ*, 1934, 141, «egale ca statut». Dar acestea se pot compara cu acel comentariu pitagoric citat în D. L. 8.26, ἰσόμοιρά τ' εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φως καὶ σκότος care amintește de Sofocle, γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ (*El. 87*), și despre care Jebb afirmă: «Aerul este coextensiv cu pământul, având o μοῖρα, un loc în spațiu, egal cu al pământului». Așadar, ne putem referi și la Hes. *Th.* 126 sq.:

Γαῖα δέ τοι πρωτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεν9' ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι.

Din secțiunea care tratează despre originea și structura cosmosului noi nu avem decât câteva fragmente scurte, ce nu pot, nici chiar cu ajutorul surselor secundare, să redea o imagine completă, exactă. Ea începe cu cele «două forme», care nu sunt invenția lui Parmenide ci, așa cum arată zeița, ceea ce au hotărât să afirme muritorii. Așadar, ne

vom aștepta ca el să reflecte viziunea obișnuită asupra contrariilor prime. Fr. 9 spune clar că fiecare dintre ele este și a fost capul unei liste, cele două liste prinzând în ele toate calitățile sensibile și toate lucrurile («Totul este numit Lumină sau Noapte»), așezate în perechi de contrarii. În fragmente apar: rar și dens (amintind de Anaximene), ușor și greu (8.57. și 59), masculin și feminin, drept și stâng (fr. 12.50 și 17), și dintre toate acestea ultimele două perechi, ca și lumina și întunericul, apar și pe lista similară de contrarii pitagorice dată de Aristotel.[1] Elementele inteligibile de pe acea listă (unitate, limită, regularitate și contrariile lor) desigur că nu mai apar, căci Parmenide s-a limitat la lumea sensibilă, după ce demonstrase că sensibilul și inteligibilul sunt rupte una de alta.

Aristotel și doxografii au adăugat perechile cald și rece (deși e greu să considerăm aceasta un adaos, căci focul este cald), moale și tare, și au menționat, ca o alternativă pentru Noapte sau întuneric, pământul, ca fiind în contrast cu Focul.[2] În limbajul peripateticienilor contrariile parmenidiene au fost clasificate ca active și pasive. Teophrast a vorbit despre «două principii, foc și pământ, unul servind ca materie, celălalt fiind cauză și săvârșitor» (A7). Aristotel ar fi afirmat, fără îndoială, același lucru. Când în *Metafizica* (986b34) el vorbește despre Parmenide ca postulând «caldul și recele, reprezentând focul și pământul», el le numește «cauze sau principii», și se poate presupune că potrivit propriei sale scheme de cauzalitate el le-ar fi clasificat pe una ca eficientă (ποιοῦν) și pe cealaltă ca materială (sau πάσχον).

Atât conjugarea întunericului cu pământul, cât și diviziunea activ-pasiv au fost în mod obișnuit considerate anacronisme ale lui Aristotel și ale discipolilor săi, dar ele nu sunt decât transpunerea în propriii lor termeni a unei credințe foarte răspândite în mitologia și filosofia perioadei dinainte de Parmenide. Ea este vechea idee a Pământului-mamă și a Cerului-tată, potrivit căreia (ca în fiziologia timpurie) mama doar aduce un material potrivit și un loc în care să se poată dezvolta viața, iar tatăl este agentul care animează. El poate da viață prin intermediul ploii fertilizatoare, dar chiar și așa el este denumit Aither (Eur. fr. 839) și astfel elementul activ este mai degrabă căldura decât umezeala. Acest fapt este redat într-un faimos pasaj din *Republica* lui Platon (509b), în fragmentele din Eschil (*Hoef.* 984) și Sofocle (fr. 1017 N), în care personajele invocă Soarele drept «Tată». Mitul relatat de Aristofan în *Symposion*-ul platonic (190ob), cum că bărbații ar fi urmașii Soarelui și femeile – ale Pământului, urmează tiparul general al gândirii grecești, prin aceea că subliniază relația sexuală dintre două corpuri cosmice.

Această noțiune, ce apare în multe mituri pitorești, se regăsește în filosofie și înainte și după Parmenide. Anaximandru explica originea vieții prin acțiunea caldului și uscatului în perimetrul Cosmosului, sau, mai concret, prin acțiunea soarelui asupra uscatului și umedului în centru (adică pământul născut, înconjurat de *aer*, întuneric). Zoogonia de secol cinci a lui Diodorus reliefează un tablou detaliat al felului în care a luat naștere viața în locurile umede sub acțiunea căldurii. Empedocle vorbea despre focul care a iscat bărbați și femei din pământ (și cf. p. 189, 206 sq.), Anaxagora (în schița inadecvată a lui Diogenes) – despre animalele născute din umezeală, căldură și pământ, iar discipolul său, Archelaos, despre nașterea lor din pământ «când acesta a devenit cald». «Focul este principala forță de mișcare», a afirmat scriitorul tratatului hipocratic *De Victu*. Aristotel a arătat clar că, deoarece masculinul naște în altceva, iar femininul în el însuși, «oamenii au considerat că în univers pământul are natură feminină, iar cerul și soarele sunt procreatori și tați.»[3]

E o concluzie trasă pripit, cea a lui Aristotel și a lui Teophrast, cum că atunci când Parmenide a construit o cosmogonie potrivit opiniilor muritorilor și a stabilit două principii opuse, Focul (căldura, lumina) și Întunericul (recele, pământul), el s-a gândit la Foc și la corelativele sale ca la elemente active, iar la contrariul său ca la unul pasiv. E fără îndoială posibil, dacă vrem să completăm poemul, să adăugăm o serie întreagă de calități subordonate sau de aspecte ale acestora, în coloane paralele, dacă ne luăm după acest criteriu.[4]

(Fr. 11) Cum pământul și soarele și luna și aither-ul comune tuturor și Calea Lactee și înaltul Olimp și puterile fierbinți ale stelelor au început și au luat naștere.

(Fr. 10) Și trebuie să afli natura aither-ului și a tuturor constelațiilor din el și forța distrugătoare a torței încinse și pure a soarelui, și de unde vin ele; și trebuie să înveți trăsăturile lunii cu un ochi rotund și natura ei. Trebuie să știi și despre cerul înconjurător, cum a apărut și cum Necesitatea l-a forțat să poarte limitele stelelor.

Această ordine a celor două fragmente pare probabilă prin faptul că Simplicius a așezat mai întâi fr. 11 (*De caelo*, 559.20: Π. δὲ περὶ των αἰσθητων ἄρξασθαί φησι λέγειν), sugerându-i lui Diels că fr. 11 este o introducere generală la lumea simțurilor, pe când fr. 10 aduce o cosmologie și o cosmogonie speciale.

10.1 și 5. Heinimann (*Nomos u. Physis*, 90) credea că φύσις a fost folosit aici în sensul mai rar de γένεσις. El subliniază că *v. 3* καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο și *v. 6* ἔνθεν ἔφυ arată acest lucru. În fapt, menționarea lor separată ne convinge că ideea nu este nici bună, nici probabilă.

11.2 Unii pitagorici au divizat cerul în Olimp (sfera stelelor fixe), Cosmos (regiunea planetelor, a soarelui și a lunii) și Uranus (tărâmul sublunar). Vezi Philolaus, A. 16.

Aceste fragmente din introducerea la cosmogonie și cosmologie arată că Parmenide a descris detaliat fenomenele cerești. Dar el a mers chiar mai departe. După ce a citat fr. 11, Simplicius a adăugat (*De caelo*, 559.26, DK, B11): «Și el[5] a relatat evoluția lucrurilor care s-au născut și au pierit, până la animale», iar Plutarh a afirmat (*Adv. Col.* 1114b; DK, B10) că Parmenide «a compus un sistem cosmic și, mânuind elementele Lumină și Întuneric, a produs din ele și prin ele fenomenele. El a spus multe despre pământ și cer și soare și lună, și a revizuit originea omenirii». El a construit și o teogonie, așa încât Platon se referea la «vechile povești cu zei pe care le-au narat Hesiod și Parmenide», iar Cicero menționa că există în ea abstracțiuni zeificate preluate de la Hesiod – Război, Discordie, Dragoste – dintre care doar Dragostea apare într-un fragment.[6] Această parte a poemului trebuie să fi fost foarte lungă, deși nouă nu ne-au mai rămas multe citate din ea. Din fericire, deși ea probabil ar fi putut dezvălui noi fețe ale autorului ei, totuși, în ochii acestuia, nu reprezenta decât o concesie făcută deliberat slăbiciunii umane; contribuția lui la filosofie este în altă parte.

Fr. 12 și 13. După ce a citat ultimele unsprezece versuri ale fr. 8, Simplicius scrie (*Fiz.* 39.12):

Puțin mai târziu, vorbind despre cele două elemente, el introduce forța creatoare astfel (fr. 12.1-3):

‹Cele mai apropiate (benzi, vezi mai departe) erau pline de Foc neamestecat, cele de lângă ele cu Noapte, dar exista o parte în care pătrunsese flacăra, și în mijlocul acestora este zeița care guvernează toate lucrurile.›

Această zeiță e responsabilă și pentru nașterea zeilor, căci (fr. 13):

‹Înaintea tuturor zeilor ea l-a conceput pe Eros și așa mai departe.›

Fr. 12, pe care Simplicius îl citează altundeva în întregime, continuă cu versurile (4-6) care arată că zeița menționată este un aspect al Afroditei, zeița dragostei:

Pentru că ea este aceea care poartă grijile doritei nașteri și uniri, trimițând femeia să se împreuneze cu bărbatul și invers, bărbatul cu femeia.

Este normal deci ca Eros să fie întâiul ei născut. Aristotel îl plasează pe Parmenide împreună cu Heraclit, printre cei care «pun dragostea și dorința printre lucrurile care constituie cauze prime (*arche*)» (*Metaf.* 984b24).

Unica informație suplimentară despre cosmologie provine de la o parafrază condensată și dezordonată, făcută de Aetius, care poate fi tradusă astfel (2.7.1, A37):

Fiindcă Parmenide arată că există benzi circulare care se înconjoară una pe alta, una făcută din rar, cealaltă din dens[7]*, și celelalte între acestea două amestecate din lumină și întuneric. Ceea ce le înconjoară pe toate este solid ca un perete. La margine e un strat de foc, și mijlocul este solid, înconjurat și el de o bandă de foc. Partea centrală a benzilor de amestec este pentru toate ‹originea› sau ‹cauza›*[8] *mișcării și devenirii, pe care el o numește și zeița ce guvernează și cea care ține cheile*[9]*, Justiția și Necesitatea. Aerul a fost separat din pământ, s-a evaporat în urma condensării violente a acestuia, iar soarele și cerul Căii Lactee sunt expirații ale Focului. Luna este un amestec de pământ și foc. Aitherul plutește peste toate celelalte, și sub el stă acea parte de foc pe care noi o numim cer, sub care sunt regiunile (? corpurile: în greacă nu există substantiv) din jurul pământului.*

Este imposibil să reconstruim o ordine cosmică detaliată din acest rezumat învălmășit și confuz[10], dar dacă îl alăturăm fr. 12 s-ar putea să aruncăm lumină asupra relației dintre cosmologia parmenidiană și cele ale altora, ca și asupra legăturii dintre cele două părți ale poemului. Cuvântul *stephanai*, tradus aici prin «benzi circulare» și însemnând, literal, coloane sau ghirlande indică probabil o reminiscență de la Hesiod, care vorbise despre «stelele strălucitoare cu care este încoronat cerul»[11], dar amintește și de inelele și cercurile de foc ale lui Anaximandru, înconjurate de întuneric sau ceață (Vol. I). Fr. 12 confirmă afirmația lui Aetius cum că în sistemul parmenidian unele sunt făcute din foc pur, altele din foc amestecat cu întuneric și că zeița supremă care, într-o exprimare de tip ionian, «guvernează toate lucrurile», ocupă o poziție centrală.[12] Pe lângă faptul că este zeița uniunii sexuale și a nașterii, ea este Ananke (Necesitatea), care în fr. 10 determină limitele stelelor. Cu același rol cosmic ea apare și aproape un secol mai târziu, în mitul lui Er din *Republica* lui Platon, în care iarăși trebuie să ne-o imaginăm șezând în centrul universului, iar controlul său asupra mișcărilor corpurilor cerești este simbolizat prin faptul că ea învârte cu mâinile sale un fus. Cele opt spirale ale focului său reprezintă cursurile stelelor fixe, al soarelui, al lunii și al planetelor. Ele au diferite culori și strălucire și se aseamănă cu benzile circulare ale lui Parmenide, se află unul în interiorul altuia, unele fiind de foc, altele fiind de întuneric, altele amestecate. Descrierile făcute de Platon și Parmenide aparțin unei tradiții comune, iar singura tradiție posibilă este aceea pitagorică. Elementele pitagorice din viziunea platonică sunt bine cunoscute. Ele includ «armonia» muzicală sau scala notelor, produse datorită diferitelor distanțe și viteze ale sferelor planetare, apoi doctrina ciclurilor vieții. Ar putea această tradiție să clarifice natura și identitatea zeiței?

Cunoaștem două sisteme cosmologice pitagorice, dintre care unul este geocentric. Când Philolaos a înlocuit pământul cu focul în centrul universului, considerând pământul doar o simplă planetă, el a numit acest foc central printre altele și drept «Mama zeilor», «Căminul tuturor» (în greacă *Hestia* însemnând cămin, reprezenta o zeiță, fiindcă termenul avea puternic caracter religios). Așadar, el a trebuit să transfere noului centru cosmic denumirile folosite în mod obișnuit pentru pământ («cosmogonic», căci în concepția pitagorică cosmosul existent se dezvoltă din centrul său, punctul central fiind «sămânța», sursa caldă a vieții). «Pământul Mamă», scrisese Euripide (fr. 994), «dar cei înțelepți te-au numit Hestia, cu locașul în cer». Hestia este din nou identificată cu pământul în dialogul platonic *Phaidros* (247a). Principalele trăsături inerente denumirii sunt poziția centrală (ca într-o casă grecească) și căldura dătătoare de viață. Acei pitagorici care au acceptat schema geocentrică, pentru care așadar focul central era focul din centrul pământului, l-au descris ca pe o forță creatoare, funcție pe care a atribuit-o și Empedocle centrului fierbinte al pământului:

> *Ei vorbesc despre focul din centru ca despre o forță creatoare care animă întregul pământ dinspre centru și încălzește acele părți ale sale care s-au răcit.*[13]

Știind toate acestea, ne pare că Parmenide, concepând o cosmologie care să ia în considerație diversele viziuni și care să le și îmbunătățească, a ales ca zeitate centrală guvernatoare focul divin și generativ din adâncul pământului. Aceasta, pentru mintea sa educată la școala pitagorică, era *daimonul* venerat sub numele de Pământul însuși, Mama întregii vieți. La Hesiod, zeița pământului dă naștere nu numai muritorilor și mării, ci și cerului înstelat. La Eschil, ca și la Parmenide, ea este «o formă cu multe nume», iar Prometeu o numește Themis, fapt ce o apropie de Justiția parmenidiană. Asocierea dintre Pământ și Justiție apare din nou în *Hoeforele*. Ca și profeția, justiția se distribuie în zona puterilor chtoniene.[14] Această supoziție nu este în nici un fel contrazisă de faptul că pentru Parmenide elementele Foc și Pământ sunt contrare, opuse ca activul – pasivului. Nu elementul rece și pământesc este divin și producător de viață, ci elementul de foc din pământ, care «încălzește părțile sale reci». La fel, la Empedocle viața apare din pământ, dar numai fiindcă «multe focuri ard dedesubtul lui». Focul este cel care «îi dă naștere».[15]

Au mai rămas de menționat unul sau două detalii despre această fragmentară schițare a lumii naturale. S-a considerat că Parmenide a descris pământul ca având formă sferică și, deși au fost ridicate unele obiecții legitime, s-a întâmplat probabil astfel. Stau mărturie două propoziții ale lui Diogenes. În 9.21 el afirmă: «El a fost primul care a declarat că pământul este sferic și este situat în centru». În privința amplasării acestuia în centru, el a fost anticipat de către Anaximandru și de câțiva dintre pitagorici, dacă nu cumva și de mai mulți alții. Lui Parmenide îi este atribuit și argumentul lui Anaximandru potrivit căruia pământul rămâne în centru fără sprijin, fiindcă se află în «echilibru», dar el i-a mai fost pus în seamă și lui Democrit (Aet. în a44). Cea de a doua propoziție se află la 8.48: «Am aflat că Pitagora a fost primul care a considerat... pământul rotund, deși Teophrast susținea că Parmenide a fost primul, în timp ce Zenon credea că Hesiod a fost primul». Este o afirmație vagă și ridică multe suspiciuni, dar cel puțin știm acum că atribuirea acestei idei lui Parmenide s-a făcut în perioada elenistică, prin Teophrast, care nu a acceptat să pună această descoperire, așa cum făceau alții, pe seama lui Pitagora.[16]

Câteva descoperiri sunt atribuite de sursele noastre atât lui Parmenide, cât și lui Pitagora și probabil că în descrierea lumii fizice el a urmat în multe privințe învățătura pitagorică. Pe tărâmul devenirii, diferența semnificativă dintre el și pitagorici devine neimportantă. Ambii filosofi sunt considerați a fi perceput identitatea Stelelor de Dimineață cu Stelele de Seară (fapt pe care probabil că astronomii greci l-au învățat foarte de timpuriu, de la vecinii lor babilonieni) și a fi împărțit pământul în regiuni. Cea de a doua realizare este mai curând opera unui pitagoric târziu, căci, așa cum am sugerat în volumul anterior, sfericitatea pământului a fost o descoperire târzie. Oricum, trebuie să admitem că dovezile pentru aceste atribuiri nu sunt suficiente, iar Posidonius a extras de undeva informația că împărțirea pe zone a pământului realizată de Parmenide nu era prea exactă, el considerând zona toridă de două ori mai largă decât cea dintre tropice, încorporând și zonele temperate (A.44a).

El a folosit expresia «trăgându-se din apă»[17] pentru pământ, probabil nu în sensul reînvierii viziunii thalesiene a apei ca principiu, ci cu referire la râurile din adâncurile pământului, care au fost menționate în *Odiseea* (10.513 sq.) și ale căror cursuri au fost descrise detaliat de Platon în mitul din *Phaidon*. Pretinsa lui afirmație cum că pământul a fost făcut din aer comprimat, iar stelele – din foc comprimat reprezintă, de fapt, o reminiscență a ideilor ioniene, deși desigur nu se poate ști, dată fiind absența versurilor sale, dacă el a folosit sau nu acel cuvânt familiar ionienilor, «stingere», care apare în doxografie. Calea Lactee este un amestec de dens și rar (de unde se spune că își ia culoarea) sau, alternativ, «o răsuflare a focului», iar soarele și luna s-au desprins din ea, una din partea rară și fierbinte, cealaltă din partea densă și rece.[18]

Luna este descrisă în două versuri care s-au păstrat: (fr. 14) «O lumină ce strălucește noaptea, străină, rătăcind în jurul pământului» și (fr. 15) «căutând întotdeauna razele soarelui». În primul, el se joacă cu o formulare homerică, în care un cuvânt similar cu acela folosit aici pentru lumină însemna «om», întreaga expresie semnificând probabil pur și simplu «străinul».[19] Aceste versuri stau, probabil, la baza afirmației că Parmenide și-ar fi dat seama de faptul că luna este luminată de soare. Oricum, fragmentul 14 nu implică această idee. Fr. 15 ar putea fi interpretat astfel, iar doxografia, așa cum apare la Aetius, dă crezare interpretării. Noi însă ne îndoim, din cauză că aceeași sursă declară, altundeva, că Thales a făcut descoperirea și că Pitagora, Parmenide, Empedocle, Anaxagora și Metrodorus l-ar fi urmat; avem împotriva ei și declarația autoritară a lui Platon, care în *Cratylos* pune inovația pe seama lui Anaxagora. Interpretarea poate fi sprijinită prin acceptarea ideii că Parmenide a derivat soarele din căldură și luna – din partea densă și rece a Căii Lactee, însă nu ne putem încrede foarte mult în aceasta, fiindcă în altă parte el a numit luna ca fiind de foc. Din păcate nu s-au făcut cercetări amănunțite în legătură cu acuratețea acestor afirmații imprudente.[20]

(10) Teoria cunoașterii: sufletul

Theophr., *De sensu*, 1 sq. (A46):

> *Majoritatea credințelor despre senzație, cele mai clare dintre ele, se împart în două categorii. Unii o tălmăcesc prin similaritate, alții prin contrarietate; prin similar Parmenide, Empedocle și Platon, prin contrariu Anaxagora și Heraclit. Parmenide nu dă explicații generale, ci doar arată că există două elemente și*

cunoașterea corespunde celui preponderent. Gândirea variază în funcție de caldul sau recele prevalent, dar ceea ce se datorează caldului este mai bun și mai pur, cu toate că și aceasta necesită un anumit echilibru. «Fiindcă», scrie el (fr. 16), «așa cum este într-un moment amestecul membrilor rătăcitori, la fel este mintea din om, fiindcă ceea ce gândește este la fel pentru toți oamenii, substanța membrilor. Cea preponderentă este gândirea». El vorbește despre senzație și gândire ca fiind același lucru. Memoria și uitarea se datorează și ele acestor două elemente, prin amestecul lor. Dar dacă este sau nu posibil să gândim, și care va fi ordonarea dacă amestecul este de proporții egale, acestea sunt întrebări la care nu răspunde. Fără îndoială că el atribuie senzația contrariului însuși, căci declară că un cadavru nu este conștient de lumină și căldură și sunet, fiindcă l-a părăsit focul, dar percepe contrariile, răceală și tăcere. În general, tot ceea ce există percepe ceva.

Traducerea fr. 16 urmează textul lui Teophrast, cu excepția faptului că dacă e tălmăcit ἑκάστοτ' pentru ἥκαστος aristotelic, atunci κρᾶσις propus de Stephanus trebuie să îl substituie pe κρᾶσιν din MS. În textul lui Aristotel (*Metaf.*, 1009b22) traducerea este «așa cum fiecare om poartă în sine un amestec al membrilor rătăcitori». Mansfeld (*Offenbarung*, 175-85) reține κρᾶσιν din MS. lui Teophrast și presupune că subiectul este zeița. Aceasta implică să-l considerăm pe ἔχει κρᾶσιν ca fiind echivalent cu κεράννυσι (p. 181 sq.), însă eu nu găsesc paralela convingătoare (Ex. Semon, fr. I τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει κτλ. ce nu pare relevant).

Următoarea propoziție a fost tradusă în diverse feluri, de exemplu cu ὅπερ ca fiind complementul lui φρονέει, dar versiunea pe care noi o oferim pare cea mai normală traducere din greacă și realizează în mod satisfăcător conexiunea dintre prima și a doua propoziție.

μέλεα, lit. «membre», adică trupul, pentru care nu era încă folosit în mod obișnuit un cuvânt colectiv. Unii au crezut că acest cuvânt a fost amplasat aici cu un sens mai general, reprezentând fie contrariile însele, caldul și recele, fie ceva între cele două «Forme» universale (lumina și întunericul) și părțile gândirii umane. Vezi Rostagni, *V. de Pit.* 109, n. 1; Verdenius, *Parm.* 6-7. Empedocle vorbește despre μέλεα al întregii sfere. Acesta ar fi un sens excelent în contextul remarcilor lui Theophrastus.

În *v. 4* πλέον ar putea însemna atât «mai mult» cât și «întreg» (vezi Schwabl, *Anz. f. d. Altertumswiss.* 1956, 136, nr. 12 și 148, nr. 30). Mansfeld (*op. cit.* 189-94) alege «întreg», făcând ca toată interpretarea lui Teophrast să pară că se bazează pe o eroare. El afirmă că un corp uman conține *întotdeauna* mai multă Noapte decât Foc. Nu se pune problema prevalenței Nopții sau a Focului *pe rând*, căci dacă ar fi așa s-ar distruge construcția logică a pasajului. Dar chiar și dacă s-ar întâmpla astfel, implică în mod necesar κρᾶσις μελέων faptul că oamenii gândesc cu tot corpul? N-ar putea prevala focul în acea parte care gândește? Potrivit unei relatări doxografice, ψυχή este format din foc și pământ și ocupă pieptul, zona respiratorie. Parmenide trebuie să fi luat o poziție clară în controversa contemporană lui, care punea problema amplasării organului de gândire în piept sau în cap (vezi în continuare p. 69 din prezentul volum). Dar acesta este, bineînțeles, un subiect despre care nu știm nimic sigur.

Citatul din Parmenide, conjugat cu explicațiile lui Theophrastus, redă o teorie a senzației și cunoașterii aproape inteligibilă, deși sunt omise multe detalii.[1] Subliniind faptul că senzațiile și percepțiile umane sunt schimbătoare și incoerente, el se plasează pe linia unei tradiții poetice vechi, venind de la Homer și Archilochus.[2] Percepția și înțelegerea au cauze în exclusivitate fizice, iar claritatea lor depinde de condiția

corpului. Preponderența focului sau luminii în subiectul perceptor îi conferă acestuia o percepție mai bună și mai clară, căci lucrurile asemănătoare se recunosc între ele – aceasta înseamnă perceperea a mai multă lumină și a mai puțin întuneric. Această afirmație seamănă cu cea a lui Aristotel, care spune că există o analogie între focul și lumina de pe Calea Aparenței și adevărul sau ființa din lumea reală.

Oricum, nu trebuie să uităm că toate acestea se întâmplă în lumea cea falsă a părerii.

> *Ar fi greșit să tragem concluzia că această preponderență permite fizicului să cunoască și Ființa. Nu se poate aplica o astfel de formulă fără a traduce Ființa în termenii Devenirii... Ceea ce este muritor nu poate,* în calitate de *muritor, să gândească Ființa. Totuși omul înțelept poate trebuie să o gândească... Acest paradox este imposibil de rezolvat, căci el este doar corespondentul epistemologic al dualismului ontologic dintre Ființă și Devenire.*[3]

Atât timp cât corpul uman este privit ca fiind compus din contrarii, lumină și întuneric, sau cald și rece și corelativele lor (așa cum făceau toți filosofii naturaliști contemporani cu Parmenide), ceea ce este descris reprezintă în ochii filosofului critic o mărturie mincinoasă despre adevăr, așa cum se impune minții muritorilor. Relația dintre această lume falsă și Ființă va fi comentată în secțiunea următoare.

Considerat pe baza meritelor sale ca fiind o teorie fizică (și fără îndoială că Parmenide o destinase să fie luată în serios, la nivelul său), demersul oferă ca punct de interes atribuirea de senzații, într-o anumită măsură, chiar și cadavrelor. Probabil că majoritatea gânditorilor din vremea sa credeau că senzația și gândirea erau chestiuni de grad, și că erau prezente în forme rudimentare în toate substanțele naturale. Acest fapt era inerent mentalității hylozoiste timpurii (vol I) și putem compara afirmația lui Parmenide că «tot ceea ce există are conștiința a ceva» cu aceea a lui Empedocle, practic filosof contemporan aparținând și el tradiției italiene, care a scris că «toate lucrurile au gândire și un anumit tip de înțelegere» (fr. 110.10). Sensibilitatea cadavrelor este oricum extrem de limitată, pentru că pe acestea le-a părăsit *căldura* vieții. Ideea pare a se fi născut în spațiul pitagoric, căci, așa cum citim în comentariile pitagorice extrase din Alexandru[4], «toate lucrurile care au căldură sunt vii (deci plantele sunt și ele lucruri vii), însă nu toate au suflet, care este o parte detașată din *aither*, deopotrivă cald și rece». Căldura este condiția vieții, și dacă ea este preponderentă în om acesta se poate apropia de zei, motiv pentru care este ocrotit de ei.

Avem despre natura sufletului (*psyche*) numai câteva informații, indirecte, care nu sunt foarte coerente. Se spune că el este de foc, așa cum ne așteptam, dar și că este făcut din foc și pământ și amplasat în piept. Probabil că trebuie să îmbinăm toate acestea cu afirmația că Parmenide, Empedocle și Democrit au identificat mintea cu *psyche* și că, potrivit lor, nici o creatură vie nu este total lipsită de rațiune.[5] Credința că oamenii și animalele deopotrivă sunt compuși din foc și pământ, că focul este partea vie și cognitivă a lor, era veche și foarte răspândită. După Hesiod, prima femeie a fost creată din noroi de către zeul focului, iar în mitul creațiunii din dialogul *Protagoras* Platon povestea cum zeii făcuseră omul dintr-un amestec de pământ și foc. Mitul lui Prometeu se situează pe aceeași linie, înlocuind noțiunea de foc dătător de viață chiar cu sânul Mamei Pământ, fapt ce a primit expresie mai filosofică la Empedocle. Dacă partea pur fierbinte este rațiunea și dacă orice creatură vie posedă o anumită cantitate de căldură, atunci raționalitatea poate fi gândită ca reprezentând o problemă de grad. Așadar, când filosofii

au încercat să raționalizeze credințele mitice – și puteau face aceasta numai în plan material – era normal ca unii dintre ei să trateze corpul viu ca pe o unitate în care se amestecă foc și pământ, și nu ca pe două entități separate, trup și suflet. Însă aceste afirmații, cel puțin în măsura în care îl privesc pe Parmenide, rămân speculative, fiindcă nu putem da multă crezare comentariilor unui scriitor precum Macrobius.

Simplicius considera că zeița menționată în fr. 12 și 13 «trimite sufletele din spațiul vizibil în cel invizibil și înapoi». Această afirmație a fost privită uneori ca referindu-se la o doctrină a imortalității și palingenezei: există un tărâm superior, eteric, și unul inferior, invizibil: pământul; nașterea este o coborâre și moartea este întoarcerea la viața de sus.[6] Iarăși avem de-a face cu fraze ambigue, dar e mai probabil că se face aluzie la puterea zeiței asupra nașterii (menționate în fr. 12) și morții obișnuite. Într-un anumit moment dat ea extrage viață din nevăzutul ființei (sau probabil din întunericul haosului, fie dintr-o mamă umană, fie din pământul în care viața își are originea), într-un alt moment ea trimite sufletul în Hades, al cărui nume înseamnă, și el, «invizibilul».[7]

(11) Ființa și aparența

Una dintre opiniile despre Calea Aparenței[1] este aceea că ea e «pe deplin dialectică» în intenție. Aceasta înseamnă că Parmenide vrea să arate cititorului cea mai bună descriere posibilă a lumii așa cum apare ea muritorilor, însă nu din cauză că acea explicație este în vreun fel mai aproape de realitate decât altele: argumentele Căii Adevărului au dovedit că ea este în întregime ireală. Motivul său, exprimat prin cuvintele «că nici o judecată a muritorilor nu poate pătrunde mai departe pe calea adevărului», este acela că nimeni nu ar putea produce o descriere și o explicare mai plauzibilă a lumii naturale dacă nu ar considera că ea este ireală. El vroia să ne învețe că nu se poate scrie ceva mai bun, însă de fapt propria sa teorie, pe care a încercat să o facă cât mai convingătoare și care, totuși, s-a dovedit falsă, nu a reușit să își împlinească menirea: în mare, oamenii au continuat să fie siguri că fenomenele sunt reale.

Potrivit acestui argument, Parmenide a scris o cosmologie convingătoare și riguroasă, *cu scopul de a* îi face pe oameni să fie conștienți, prin dovezile sale, de faptul că lumea este inexistentă. Dar dacă cineva ar dori să dea cosmologiei nu doar locul subordonat care i se cuvine, ci chiar să îi distrugă fundamentele, atunci nu pare nici posibil nici înțelept ca acea persoană să construiască cel mai persuasiv model posibil – chiar dacă argumentase, anterior, că el era bazat pe o logică falsă.[2] Deci intențiile lui Parmenide trebuie să fi fost altele.

Atacând problema relației dintre adevăr și opinie, ființă și aparență (despre care deja ni s-a împărtășit câte ceva), ne lovim imediat de anumite corespondențe între nume și expresii în anumite părți ale poemului și care sunt, bineînțeles, intenționate. Pe Calea Aparenței totul pornește de la cele două elemente primare contrare, Focul (sau Lumina) și Noaptea. În prolog poetul călătorește din casa Nopții înspre Lumină, condus de fiicele Soarelui: alegorie clară a progresului de la ignoranță la cunoaștere sau de la eroare la adevăr. Această observație vine în sprijinul afirmației lui Aristotel că, pe Calea Aparenței, Lumina este mai aproape de Ființă decât Întunericul. Mai găsim sprijin în comentariul lui Teophrast legat de teoria cunoașterii pe Calea Aparenței. Preponderența focului în compoziția corpului conduce către o cunoaștere «mai bună și mai pură». Cum asemănătorul este cunoscut de asemănător, o mai bună înțelegere a realității va fi atinsă atunci

când ceva din subiectul gânditor este mai apropiat de realitate. Focul este cel mai aproape de Ființă, dintre cele din lumea fenomenală, așadar predominanța sa aduce mintea muritorului atât de aproape pe cât poate ea veni, fără revelație divină, de percepția Ființei.

Corespondențe apar și în menționarea zeităților. Justiția există în toate cele trei părți ale poemului. În prolog ea ține cheile de la porțile de pe calea Nopții și a Zilei, iar ea și ruda ei, Themis, este asigurat Parmenide, i-au sprijinit călătoria dincolo de ele.

Pe Calea Adevărului ea arată că nu există devenire și pieire a ceea ce este, iar pe Calea Aparenței Justiția este unul din numele zeiței care «guvernează toate lucrurile». Din această perspectivă putem presupune că faptul că ea comandă trecerea dintre Noapte și Zi, în prolog, este în conexiune cu controlul său asupra amestecului de Noapte și Zi de pe Calea Aparenței.

Ananke (Necesitatea) este un alt nume al zeiței atotstăpânitoare. Astfel, ea *obligă* cerul să poarte *peirata* stelelor. Pe Calea Adevărului, Destinul *forțează* «ceea ce este» să fie întreg și nemișcat, așa cum Justiția a încătușat «ceea ce este» și l-a constrâns să nu sufere naștere sau devenire. În aceeași secțiune și atotputernica Ananke ține «ceea ce este» în limitele unui *peiras*. Fiindcă Ființa are un *peiras* definitiv, se spune despre ea că este sferică: pe Calea Aparenței, *peirata* stelelor sunt ținute de cerurile sferice care se învârtesc în jurul lumii, trasând benzi circulare. Și alții au crezut că universul este sferic, dar pentru Parmenide forma sa sferică trebuie să fi avut o semnificație specială, căci singura cale în care putem descrie tărâmul Ființei inteligibile este comparația ei cu «masa unei mingi bine rotunjite».

Interrelaționările de limbaj sunt realizate cu mare grijă. Pentru a cita un alt exemplu, subiectul adevărului este distins de acela al aparenței, ca și cel al ființei de devenire. Adevărata funcție a lui Ananke este aceea de a susține existența a «ceea ce este». Acest fapt înseamnă pur și simplu că (dacă acțiunea divină se aplică numai metaforic Ființei unice) Ființa *este* în mod necesar – imuabilă, atemporală, indivizibilă etc. Dar, așa cum fals apare muritorilor, ea întreține Devenirea, iar puterea ei de a face aceasta apare ca forța focului, a căldurii sau a luminii, care sunt de aceea părți ale naturii sale. Devenirea este, în lumea aparenței, contrapartea Ființei din lumea reală. Dacă (*per impossibile*) devenirea ar înceta iar cosmosul perceptibil s-ar face mort și rece, nemișcarea lui nu ar fi aceea a Ființei, ci dimpotrivă. Ar semăna cu starea cadavrelor, care «prin lipsa focului nu au sentimentul luminii, căldurii sau sunetului, ci doar pe acela al contrariilor lor, răceala și tăcerea». Așadar Focul, agentul necesar devenirii, este cel mai aproape, în lumea fenomenală, de Ființa din cea reală. Această analogie a Focului cu Ființa pare să fie subliniată prin similitudinea deliberată pe care o constatăm atunci când comparăm limbajul ce descrie identitatea Ființei cu sine însăși din 8.29, «aceeași în aceeași stare zăbovind, zace în sine », cu exprimarea privitoare la Foc din 8.57, «în orice direcție egal cu sine însuși».[3]

Ce putem face cu toate acestea? Mai întâi, nu este o diminuare a extraordinarei coerențe a gândirii lui Parmenide să afirmăm că nu putem citi poemul său fără sentimentul că el se luptă constant împotriva inadecvării profunde a limbajului pe care îl are la dispoziție. Simplicius, neoplatonicul, spune că el numește cea de a doua parte a poemului său înșelătoare, «fără să fie falsă la modul absolut». Și deși presupunerea este, probabil, greșită, merită să ne amintim că dacă Parmenide ar fi vrut să rostească aceasta,

n-ar fi fost în puterea lui să o facă. Atunci când a scris: «Verdictul este acesta: este sau nu este?», el a fost în mare măsură prizonierul limbajului. Oricine ar fi întrebat, ar replica: «În ce sens foloseşti verbul «a fi»? În sensul existenţei, sau pentru a fi aceasta sau aceea; sau cum?» Asemenea întrebări nu erau admisibile pentru Parmenide. Cuvântul nu numai că are doar un singur sens pentru el, dar îi şi consideră pe toţi ceilalţi vinovaţi de a fi ilogici fiindcă nu au recunoscut acest adevăr.

Apoi, studiindu-l pe Parmenide, este imposibil să evităm comparaţia cu Platon, care în ciuda maturităţii sale de gândire şi exprimare s-a bazat constant pe logica predecesorilor săi eleaţi. Într-un pasaj din *Timaios* deja citat, el trasează mai ferm decât a făcut-o Parmenide vreodată distincţia între fiinţă şi devenire, ceea ce poate fi gândit şi ceea ce este doar părere.

> *Cea dintâi distincţie care trebuie făcută este aceasta: ce este fiinţa veşnică, ce nu are devenire, şi ce este devenirea veşnică, ce nu are fiinţă? Prima este comprehensibilă prin gândire, prin discurs raţional, fiind întotdeauna identică cu sine, a doua pare doar, prin opinie, prin sensibilitate iraţională, născându-se şi pierind dar niciodată* fiind *cu adevărat (27d-28a).*

Iarăşi, în *Republica* (477b):

> *— Apoi opinia şi cunoaşterea sunt îndreptate către* obiecte *diferite, fiecare potrivit propriei sale funcţii.*
>
> *— Da.*
>
> *— Şi obiectul natural al cunoaşterii este ceea ce este.*

Iar puţin mai târziu, atunci când compară relaţia dintre ochi şi lumina soarelui cu aceea dintre minte şi adevăr, limbajul său devine izbitor de parmenidian (508d):

> *Când sufletul vine să se odihnească pe un obiect* iluminat *de adevăr şi* Fiinţă, *el înţelege şi cunoaşte şi pare să aibă* nous; *dar când el priveşte ceea ce este* amestecat cu întuneric, *adică ceea ce se naşte şi piere, are numai* opinie, *şi vederea sa este întunecată: credinţa sa urcă şi coboară şi este ca şi ceva lipsit de* nous.

Avem aici punerea în ecuaţie a adevărului şi fiinţei cu lumina şi cu afirmaţia potrivit căreia ceea ce devine şi piere este amestecat cu întunericul. Opinia este întunecarea vederii şi urcuşul şi coborâşul, aşa cum la Parmenide muritorii care se bazau pe opinie erau orbi şi erau purtaţi de-a lungul unei cărări ce se întorcea în sine însăşi; şi numai «ceea ce este» poate fi obiectul *nous*-ului.

Soluţia lui Platon a fost aceea de a abandona antiteza exclusivă dintre ceea ce este şi ceea ce nu este şi de a clasifica lumea sensibilă ca fiind o a treia categorie ontologică, «pendulând între nefiinţă şi fiinţa pură» (*Rep.* 479d). Cunoaşterea este, în consecinţă, de trei feluri; opinia, sau credinţa, este o stare mentală între cunoaştere şi ignoranţă. Cunoaşterea, care pentru a-şi merita numele trebuie să fie sigură şi permanentă, poate avea ca obiect numai Fiinţa neschimbătoare: non-existentul absolut este evident că nu poate fi cunoscut deloc; în privinţa lumii aparenţelor, de care simţurile noastre ne fac conştienţi ca de un ansamblu de obiecte schimbătoare, apărând şi dispărând, avem credinţele sau opiniile, care sunt la fel la labile ca şi obiectele însele. În *Sofistul*, asemenea argumente sunt îndreptate împotriva lui Parmenide în mod explicit:

> *Apărându-ne pe noi înşine trebuie să punem la îndoială argumentele părintelui nostru Parmenide, şi suntem obligaţi să tragem concluzia că ceea ce nu este,*

într-o anume privință, este, *și, invers, ceea ce este, într-un fel, nu este.* (*241d*)

Pentru Parmenide nu exista o a treia cale. A presupune o categorie «între ceea ce este și ceea ce nu este» era în mod explicit contrar *logos*-ului revelat în mod divin. Ceea ce decurge de aici este fals. Dar este, așa cum sugerează cuvântul «aparență», o fantasmă sau o imagine a realității (Platon ar fi numit-o *eikon*)[4], iar din fantasmă unele aspecte sunt mai asemănătoare realității decât altele. Dacă nu ar fi existat asemănare, ne este greu să înțelegem cum ar fi putut «înșela». Aceste constatări nu înseamnă a slăbi logica parmenidiană, prin introducerea unor grade ale realității. Lumea fenomenală este prin natura ei o halucinație ori un vis. Tot ceea ce apare într-un vis este în mod egal ireal, dar oricine a visat vreodată știe că unele elemente ale visului sunt mai *aproape* de realitate decât altele. Într-o bună zi spunem: «Azi noapte am visat casa în care am locuit când eram copil. Era extraordinar de aievea, iar fiecare detaliu era așa cum fusese odinioară». În altă zi: «Am visat casa în care am locuit când eram copil. Cel puțin așa credeam în vis, deși acum îmi dau seama că nu era foarte asemănătoare». Concluzia trasă în mod obișnuit din cuvintele zeiței de la 8.50 sq., că nu există nici o relație sau asemănare între Ființă și corespondentul ei, este greșită și nu este ne-parmenidian să spunem că unele părți ale acesteia din urmă ne amintesc Ființa mai mult decât altele.

Ceea ce Parmenide nu a reușit să stabilească este o relație logică între adevăr și copia sa, sau un statut logic al lumii aparenței. Dacă ea «nu este», de ce ne-am imagina-o și care este diferența dintre iluzie și nimic? Aceasta este problema pe care a el a lăsat-o lui Platon și pe care acesta a crezut că a rezolvat-o prin substituirea dihotomiei eleate printr-o trihotomie – ființă, neființă și devenire: cunoaștere, ignoranță și părere.[5] În cazul lui Parmenide putem sfârși precum am început, reamintind caracterul profund religios și mistic al prologului. El este muritor ca și ceilalți, trăind în lumea aparențelor, dar printr-o favoare divină i s-a acordat cunoașterea Ființei adevărate. Călătoria sa în carul soarelui de la întuneric la lumină a constituit mai mult decât o serie de pași în raționamentul deductiv, deși a fost și un astfel de lucru. Ea a permis o întrezărire a eternului, o eliberare din lanțurile existenței pământene. O asemenea evadare, o asemenea *ekstasis* a fost obținută și de către vizionarii înzestrați psihologic dinaintea lui, dar transformarea unei recunoscute experiențe religioase într-o revoluție filosofică a fost realizarea nimănui altcuiva decât a lui Parmenide.[6] Atributele Ființei, așa cum au fost revelate de zeiță, urmează o ordine strict deductivă. În pregătirea sa spirituală pentru această experiență unică, el a datorat mult pitagoricilor, fiindcă și ei au combinat religia mistică cu recunoașterea adevărului inteligibil, matematic; dar cercetarea lor nu a fost destul de pătrunzătoare încât să reveleze prăpastia logică de netrecut ce separă lumea adevărului etern de panorama obiectelor și evenimentelor fizice. Nu e o criticare a lui Parmenide afirmația că în momentul descoperirii care a schimbat întreaga față a filosofiei nu i s-au revelat și mijloacele prin care se poate explica falsa înfățișare a realității prezentate muritorilor de către lumea aparențelor, nici cele prin care se pot pune în relație logică cele două lumi fără a încălca noile și austerele canoane de gândire pe care el însuși tocmai le stabilea. Pentru gândire, contribuția sa durabilă a fost afirmația că ceea ce este este și poate fi gândit, iar ceea ce nu este nu este și nu poate fi gândit, iar apoi stabilirea și discutarea consecințelor acestei asertiuni. Efectul imediat a fost șocul, dar dezvoltarea ulterioară a filosofiei a depins de exprimarea clară a acestor propoziții și de absorbția lor, prin orice mijloace, în sisteme mai largi.

ANEXĂ: CONTRARIILE LA PARMENIDE

Așa cum am stabilit la p. 55, calitățile asociate Focului și Nopții formează o *systoichia* de tip pitagoric, cu excepția faptului că este atribuită proprietăților sensibile. Este tentant așadar să încercăm să reconstruim un asemenea tabel paralel, având în minte intenția lui Parmenide de a raționaliza credințele existente. Analogia cu tendințele generale ale gândirii grecești ne sugerează cele ce urmează[1]:

Activ	*Pasiv*
foc	noapte
strălucitor	întunecos
cer	pământ
cald	rece
uscat	umed
rar	dens
ușor	greu
drept	stâng
masculin	feminin
moale	tare

Acest ipotetic tabel corespunde, acolo unde ele se suprapun, tabelului pitagoricilor, pentru care strălucirea, dreapta și masculinul se opun întunericului, stângii și femininului. Acestea se află în acord cu ideile grecești obișnuite despre atribuirea densului, recelui și greului părții pasive, și a rarului, caldului și ușorului celei active, fiindcă se potrivește cu orice demers care, ca acela al lui Anaximandru sau cel mitologic, derivă viața din umezeală și pământ solid, atunci când au fost activate de elementul foc, mai rar, mai cald. Stabilirea contrariilor este mai clară în explicațiile pe care Hippolytos le dă despre Anaxagora (A42):

> *Densul, umedul, întunecatul și recele și toate corpurile grele se adună laolaltă în centru, se solidifică și formează pământul; dar contrariile acestora, caldul, luminosul, uscatul și ușorul ne proiectează în părțile mai îndepărtate din* aither.

Mai presus de toate, coloanele reprezentate aici se află în concordanță cu întreaga gândire greacă, prin atribuirea puterii superioare și active elementului masculin, iar a rolului inferior și pasiv celui feminin. Aici se ivește o problemă, căci tocmai astfel nu pare Parmenide să fi făcut. Într-adevăr (și pentru aceasta avem propriile sale cuvinte), el a asociat masculinul cu mâna dreaptă și femininul cu mâna stângă (fr. 17), confirmând astfel așteptările, el neputând fi atât de ne-grec încât să confere un loc superior femininului. Însă sursele noastre spun că în fiziologia sa bărbații erau preponderent reci și denși, femeile preponderent calde și rare. Mărturiile sunt acestea:

Arist. *De part. an.* 648a25 (A52):

> *Unii arată că peștii sunt mai calzi decât creaturile pământene, astfel încât căldura lor naturală contrabalansează răceala din mediul lor înconjurător, iar animalele fără sânge – mai calde decât acelea cu sânge, iar femeile – decât bărbații; ex. Parmenide și câțiva alții spun că femeile sunt mai fierbinți decât bărbații, argumentând că sângerarea menstruală se datorează căldurii și abundenței de sânge. Oricum, Empedocle afirmă contrariul.*

Aet. 5.7.1-2 (DK, 31A81 și 28A53):

Potrivit lui Empedocle, distincția pe sexe depinde de cald și rece, căci el spune că atunci când creaturile vii au apărut din pământ, mai întâi s-au fomat masculii în sud și est, iar apoi femelele în părțile nordice. Parmenide spune contrariul: aceia din nord erau masculi (fiindcă ei au densitate mai mare), acelea din sud erau femele, potrivit țesăturii lor rarefiate.

Nu pare probabil ca aceste surse să fi greșit, mai ales că ele se străduiesc să arate că Empedocle a adoptat opinia contrară.[2] Aristotel adaugă și detaliul circumstanțial despre menstre, deși este foarte posibil ca acesta să fi venit de la cei «câțiva alții» și nu de la Parmenide. Totuși aceste dovezi fac foarte dificilă construcția unei liste coerente de contrarii parmenidiene. Dacă ea conține perechea masculin și feminin, se pare că trebuie să fixăm masculinul pe partea negativă a «Nopții invizibile», și femininul pe partea Focului. Dar dacă facem aceasta, atunci fr. 17 ne constrânge să punem mâna dreaptă alături de Noapte și mâna stângă lângă Foc, contrar schemei pitagorice (și, așa cum se crede, oricărui sistem grecesc).

Probabil că masculinul și femininul nu erau contrarii pure în sistemul său, ci «amestecuri ale lor», așa cum spune Aristotel că erau aerul și apa (*Gen. et. corr.* 330b14). Există o sugestie despre aceasta în folosirea comparativului de către Aetius. Dar ne este greu să credem în vreo explicație prin care un grec atribuie masculinului recele și densul – și astfel probabil și întunecatul, greul și, în general, pasivul și negativul – și nu femininului. Nici nu se potrivește cu afirmația lui Parmenide însuși, cum că masculinul se formează în partea dreaptă iar femininul – în stânga. Căci dreapta aparține aceleași coloane în care se află și strălucitorul sau focul – coloanei calităților superioare. Acolo au plasat-o pitagoricii, alături de bunătate, așa că, după cum spune Simplicius (*De caelo* 386.20), «Ei numeau dreapta bun și stânga rău».

Adevărul poate fi acela că, dacă în cosmologie se foloseau de regulă explicațiile schematice, contrariile prime jucând roluri tradiționale, într-un subiect ca embriologia se puteau face numeroase observații empirice, permițând o mare varietate de opinii în privința rolului contrariilor. *De victu* (cap. 34, VI, 512 Littré) subscrie la părerea comună că în general bărbații sunt mai calzi și mai uscați decât femeile (deși acestea variază cu vârsta, cap. 33), dar nu o atribuie principiului genetic originar, ci (a) modului de viață al fiecăruia și (b) «pierderii de căldură» lunare, în cazul femeilor. Avem în față un autor care extrage din același fenomen (menstrele) o concluzie opusă aceleia pe care Artistotel o pune pe seama lui Parmenide. În același pasaj Aristotel înregistrează credința unora că peștii sunt mai calzi decât creaturile de pământ pentru că ei au nevoie de mai multă căldură naturală pentru a contracara răceala mediului. Putem să vedem cu ușurință și aici cum concluzii contrare pot, și de obicei chiar izbutesc, să fie trase din aceleași observații.

Cosmologiștii, așa cum am observat, asociază regulat grosul cu recele și rarul cu caldul; dar cel puțin Aristotel, atunci când ajunge la fiziologie, poate asocia grosul cu caldul. Adică, spune el (*Gen. an.* 765a34 sq.), se poate spune ceva despre conexiunea distincției sexelor cu caldul și recele, dreapta și stânga; fiindcă părțile drepte ale corpului sunt mai calde decât cele stângi, și la fel sperma este mai caldă și mai groasă (συνεστός); iar sperma mai groasă are forță generativă mai mare (și este așadar capabilă să producă sexul masculin superior).

B. ZENON

(1) Data nașterii și viața

Zenon din Elea, discipol al lui Parmenide, a încercat să apere tezele paradoxale ale maestrului său, nu argumentând direct în favoarea acestora, ci arătând că teoriile contrare lor sunt absurde. În cursul expunerii contradicțiilor care, credea el, erau inerente noțiunilor de pluralitate și mișcare, el a produs o serie de argumente prin care logicienii și matematicienii și-au antrenat spiritul din timpurile lui până în zilele noastre.

Platon, într-un pasaj deja citat în legătură cu Parmenide (pag. 17 a acestui volum), arăta că Zenon era cu douăzeci și cinci de ani mai tânăr decât învățătorul său. Deci probabil el era născut în jurul anului 490. Apollodor i-a stabilit *floruit*-ul în 464-1, urmând acea procedură mecanică de a plasa data nașterii discipolului la patruzeci de ani după cea a maestrului. Alții menționează Olimpiadele din 468-5 și 456-3. Diferențele nu sunt mari, și cea mai bună soluție este aceea de a-l urma pe Platon.[1]

Nu se cunosc multe lucruri despre viața sa. Se spune despre el că a fost un cetățean extrem de loial cetății sale natale, Eleea, «preferând-o pe aceasta arogantei Atene» și refuzând să emigreze acolo.[2] Așadar, probabil că și-a petrecut cea mai mare parte a vieții în sudul Italiei, deși o călătorie la Atena este atestată nu doar de către Platon, ci și printr-o remarcă făcută de Plutarh în *Viața lui Pericle* (cap. 4; și cf. 5), potrivit căreia Pericle i-ar fi ascultat conferințele. În dialogul platonic *Alcibiade* apare și observația (*Alc.* I,119a) că un anume Callias, fiul lui Calliades, a luat lecții de la Zenon pentru o plată de 100 de mine, iar această acțiune nu se putea desfășura în altă parte decât în Atena. Există în antichitatea târzie mai multe povestiri despre rezistența sa în fața unui tiran și despre comportamentul său eroic atunci când a fost supus la tortură, dar atât numele tiranului cât și detaliile narațiunii variază.

(2) Scrierile și metoda lui

Zenon a scris în proză. Platon vorbea despre el ca și cum ar fi fost cunoscut printr-o singură operă, iar Simplicius folosea termeni asemănători. Suda menționează patru tratate: *Dispute*, *Împotriva filosofilor*, *Despre natură* (dacă nu cumva acestea două din urmă sunt titlurile pentru o singură lucrare) și o examinare a operei lui Empedocle. Primele trei puteau fi nume date în vremurile alexandrine unui singur text, și este destul de improbabil ca Zenon să fi scris vreun comentariu despre Empedocle, când acesta nu îi este atribuit decât de o singură sursă târzie.[1] Unul dintre paradoxurile logice, cel al «seminței de mei», apare la Simplicius sub forma unei întrebări puse de Zenon sofistului Protagoras. Acesta putea să cunoască situația fie pur și simplu ca pe o anecdotă, fie din vreun dialog în care Zenon și Protagoras apăreau ca interlocutori. Oricum, nici unul dintre citatele din Zenon păstrate până astăzi nu dovedește că el ar fi scris vreodată vreun dialog și nu pare probabil ca cineva să îl fi pus în vreun dialog înainte de Aristotel. Anecdota relatată de Simplicius nu putea fi preluată direct din opera sa, deși bineînțeles că este posibil să se fi bazat pe ceva din ea.[2] Mare parte dintre cunoștințele noastre despre conținutul lucrării provine de la Aristotel și de la comentatorii neoplatonici. Celor

din urmă la datorăm câteva citate directe, dar nu putem răspunde la întrebarea dacă ei se aflau în posesia întregului tratat.[3]

Tratatul lui Zenon era divizat în câteva argumente (*logoi*), fiecare dintre ele conținând un număr de *hypotheses*. Acestea au fost numite astfel pentru că ele începeau cu o propoziție condițională, țelul fiind acela de a se demonstra că *din această hypothesis* decurg inevitabil concluzii imposibile și contradictorii.[4] În dialogul lui Platon, *Parmenide* de pildă, Socrate citează prima *hypothesis* a primului *logos* după cum urmează: «Dacă lucrurile existente sunt mai multe, atunci ele trebuie să fie asemănătoare și diferite».

Probabil că el s-a dedicat acestei respingeri dialectice a oponenților lui Parmenide și nu și-a bătut capul cu descrierea lumii iluzorii a naturii, corespunzătoare celei de a doua părți a poemului lui Parmenide. Una sau două surse târzii îi atribuie câteva afirmații vagi despre cosmos și om, dar ele nu prezintă interes și sunt probabil atribuite greșit.[5]

Metoda adoptată de Zenon era nouă, așa cum recunoștea Aristotel atunci când îl numea inventator sau pionier al dialecticii.[6] Prin «dialectică» Aristotel înțelegea o tehnică definită, căreia el i-a dedicat un întreg tratat, *Topica*. Aceasta este arta argumentației, nu din premise care sunt necesare, evidente sau demonstrate anterior (cele pe care le poate folosi un filosof în căutarea adevărului pozitiv), ci din credințele acceptate de oamenii obișnuiți sau de către alți filosofi, cu scopul de a le arăta pe acelea care sunt false și inadecvate (*Top.* 1.1.) În *Retorica* (1355a29-36), el stabilea că doar retorica și dialectica trag concluzii contrare din premise identice – nu pentru a face oamenii să creadă în ambele concluzii, ci pentru a le dezvălui starea reală de lucruri și pentru a găsi soluția, când cineva argumentează eronat. De exemplu, Zenon a dovedit că din premisa «există multe lucruri» decurge concluzia că acestea sunt atât finite cât și infinite ca număr, obiectivul său fiind acela de a accentua adevărul (descoperit de către Parmenide) că realitatea este o unitate. Platon se referă și el la această deducere a unor propoziții contradictorii, atunci când în *Phaidros* (261 d) vorbește despre eleatul Palamedes, care poate face același obiect să pară el însuși și un altul, unul și mai multe, nemișcat și în mișcare (eroul Palamedes era vestit pentru isteține și inventivitate).[7]

(3) Istoria interpretărilor

Argumentele lui Zenon pe care le cunoaștem pot fi împărțite în două grupe, cele îndreptate împotriva ideii de *pluralitate* și cele îndreptate împotriva ideii de *mișcare*. În plus, avem un scurt argument care stabilește dificultatea de a gândi existența *locului*, și în sfârșit mai avem «sămânța de mei» («Dacă un singur bob nu face nici un zgomot în cădere, cum ar putea face zgomot o baniță?»), despre care nu știm sigur cui aparțin. Pare neîndoielnic faptul că, așa cum arăta Platon, el era un discipol fidel al lui Parmenide, care îl învățase că realitatea era una, indivizibilă și nemișcată și că spațiul gol nu exista și nu putea fi gândit.

Aceasta a fost opinia general acceptată până înspre sfârșitul secolului al nouăsprezecelea, când francezul Paul Tannery a arătat că Zenon nu dorea să nege posibilitatea mișcării, ci doar să afirme incompatibilitatea ei cu credința în pluralitate. Artistotel (care reprezintă practic singura sursă pentru acest set de argumente) l-a înțeles greșit și i-a

subestimat subtilitatea gândirii. Adevăratul său țel era acela de a respinge teza pitagorică cum că atât corpurile solide, cât și suprafețele și liniile sunt pluralități, adică pluralități de puncte, considerate ca mărimi infinitezimale. Tannery a fost urmat de V. Brochard și G. Noël, iar această interpretare franceză (adoptată și de Bayle și Milhaud) a făcut mare impresie, mai ales asupra filosofilor și matematicienilor, care au început să vadă în Zenon un intelectual gigant care a schimbat fața matematicii și a logicii. El a fost apreciat astfel mai ales de germanii H. Hasse și H. Scholz, și în mod special în Anglia, de Lord Russell, care a caracterizat cele patru argumente împotriva mișcării ca «neprețuit de subtile și de profunde».[1]

Punctul de vedere atribuit lui Zenon de Tannery este uimitor pentru un urmaș al lui Parmenide. Van der Waerden (*op. cit.* mai departe, p. 143) a observat că această perspectivă este legată de următoarea logică: «Din ipoteza pluralității decurge imposibilitatea mișcării. Cum este evident faptul că mișcarea poate avea loc, pluralitatea trebuie respinsă». Zeller nu a acceptat niciodată ipotezele lui Tannery, iar o reacție viguroasă împotriva lor a fost inițiată de italianul G. Calogero în 1932 și a fost revigorată de Van der Waerden în 1940. Acești cercetători au insistat asupra faptului că orice interpretare a lui Zenon trebuie să pornească din fondul eleatic (statuat de Platon), și, de asemenea, ei au negat faptul că printre informațiile pe care le deținem ar fi vreo dovadă a polemicii cu infinitezimaliștii sau cu pitagoricii.

În Anglia, Cornford și, după el Sir Desmond Lee, deși l-au privit pe Zenon în primul rând ca pe un apărător al tezei eleate despre unitatea ființei, au dus opinia lui Tannery atât de departe încât au considerat că el încearcă să dărâme criticile aduse lui Parmenide de către pitagorici. Cornford, mai ales, a vorbit despre o teorie pitagorică a «atomismului numeric», ce ar fi constituit ținta atacurilor lui Zenon. Raven, criticând ipoteza «atomismului numeric» nu intenționa să nege sensul antipitagoric al afirmațiilor lui Zenon, ci doar să arate că ele puteau fi aplicate și altor teorii pluraliste. Dificultatea, simțită de Lee și exprimată clar de A.E. Taylor, dată de presupunerea că Zenon critică doar credința general umană în pluralitate și mișcare, este aceasta: el argumentează în mod evident pornind de la premisele oponenților săi, însă premisele pe care le folosește sunt mult prea particulare, de ex. că mărimile sunt infinit divizibile și în același timp făcute din elemente (indivizibile). «Pentru a da semnificație acestor argumente», a conchis Lee, «trebuie să presupunem că ele erau îndreptate împotriva unui sistem în care fuseseră făcute anumite confuzii clare».

Putem dovedi că natura dialectică a acelor *logoi* ai lui Zenon nu implică nimic mai mult decât faptul că el a pornit de la premisele simple «există pluralitate» și «există mișcare», însă nu așa cum sunt ele gândite de oamenii obișnuiți, ci așa cum sunt afirmate de oponenții eleaților. Acesta este punctul de vedere adoptat recent, împotriva lui Cornford și a lui Lee, de către N. B. Booth, printr-o dezvoltare viguroasă a teoriilor lui Calogero și Van der Waerden. În special cercetătorul apreciază ca anacronică tendința modernă de a îl acuza pe Aristotel că l-ar fi înțeles greșit pe Zenon, pe temeiul faptului că Zenon nu făcuse greșelile elementare de logică de care îl învinovățea Aristotel. El crede că argumentele lui Zenon se poate să fi fost provocate în parte de pitagorici, dar că ele sunt îndreptate împotriva întregii idei de mișcare, pluralitate și spațiu, nu în mod specific împotriva teoriilor pitagorice despre acestea. La fel a fost și opinia lui W. A. Heidel, care a citat remarca făcută de Philoponus, potrivit căreia cei care vorbesc

P. J. Bicknell, The Fourth Paradox of Zeno, *Acta Classica* (Cape Town, 1961), 39-45.
V. C. Chappell, Time and Zeno's Arrow, *Journ. of Philos. (1962),* 197-213.
J. O. Nelson, Zeno's Paradoxes on Motion, *Rev. of Metaph.* (1963), 486-90.
S. Quan, The Solution of the Achilles Paradox, *Rev. of Metaph.* (1963), 473-85,
M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beide Lösungen der zenonischen Paradoxie* (Frankfurt/Main, 1962), este criticată, cu referire la a doua respingere, de către Merlan în *Isis* (1963), 299.

(4) Scopul general

Natura și scopul general al argumentelor lui Zenon au fost clar exprimate de Platon. Dincolo de libertatea formei de dialog, acesta rămâne o sursă prea valoroasă ca să poată fi ignorată. Fie că discuția dintre Parmenide, Zenon și Socrate este reală, fie că nu, Zenon a sosit la Atena în perioada de maturitate a lui Socrate și este imposibil ca acesta să fi pierdut ocazia de a face cunoștință cu el. Așadar, Platon era familiarizat cu modul de a vorbi și de a gândi al lui Zenon, dintr-o sursă de prima mână.

El povestește că atunci când Parmenide și Zenon au sosit la Atena pentru Marile Jocuri Panatenaice, Zenon și-a citit tratatul în fața unui mic grup de oameni printre care se afla și Socrate. Mai târziu, Socrate i-a cerut să citească din nou prima ipoteză a celui dintâi argument. Apoi a repetat-o în propriile sale cuvinte, astfel ca Zenon să poată confirma că a înțeles-o corect, și a continuat[1]:

> *— Văd, Parmenide, că intenția lui Zenon este aceea de a se asocia cu tine prin tratatul său nu mai puțin decât este legat de tine prin atașament personal. Într-un fel, cartea sa afirmă aceeași poziție ca și a ta; doar prin modificări ale formei încearcă el să ne facă să credem că teza sa este diferită.*[2] *Tu afirmi... că Totul este una... Zenon, la rândul său, afirmă că nu există pluralitate; fiecare din voi se exprimă ca și când argumentele voastre nu ar avea nimic în comun, deși în realitate ele vorbesc despre același lucru...*
>
> *— Da, Socrate, a replicat Zenon; dar tu nu ai înțeles pe deplin adevăratul caracter al cărții mele... cartea nu are pretenția de a ascunde cititorilor că este scrisă în scopul pe care l-ai descris tu... Cartea este de fapt un fel de apărare a argumentului lui Parmenide împotriva celor care vor să îl ia în râs, arătând că presupunerea lui, aceea că există Unul, conduce la multe absurdități și contradicții. Această carte, deci, este o ripostă împotriva acelora care afirmă pluralitatea. Ea le plătește cu aceeași monedă și țelul său este acela de a arăta că, la o examinare mai atentă, propria lor presupunere, potrivit căreia pluralitatea există conduce la consecințe mai absurde decât ipoteza Unității. Am scris în acest spirit al controversei pe când eram foarte tânăr; și cineva a copiat lucrarea mea pe ascuns, așa că nici nu am apucat să mă gândesc dacă ea trebuie să vadă lumina zilei sau nu.*

Poate că este vorba despre o ficțiune și, de asemenea, poate povestea despre publicarea neautorizată, deși nu există dovezi împotriva ei, decât aceea pe care Zenon o rostește, nu se potrivește cu aceea că el citește cu voce tare în fața unui public în admirație. Ambele elemente aparțin relatării lui Platon și ar fi logic să eliminăm unul dintre ele ca neconcordant cu celălalt numai dacă unul ar fi din text și altul ar fi un fapt

atestat independent. Dar indiferent ce credem despre incident, trebuie să considerăm că Platon spune adevărul în legătură cu conținutul cărții lui Zenon[3], și să pornim de la afirmația sa că scopul general este acela de a apăra teza lui Parmenide arătând marile absurdități care decurg din contrariul ei. Probabil că fuseseră mulți cei care «o luaseră în râs», așa cum el însuși spusese.

(5) Pluralitatea[1]

Potrivit lui Themistius (Lee, I), Zenon afirmă că unitatea și indivizibilitatea sunt în mod inevitabil împreunate. În Lee, 2 (Simplicius), el ne dă dovada că realitatea este una și indivizibilă. Pluralitatea este o noțiune auto-contradictorie, pentru că (a) ea are la bază un număr de unități (indivizibile): «pluralitatea *este* o colecție de unități» (Eudemus în Lee, 6; DK, A21); (b) ea implică faptul că realitatea este divizibilă. Dacă este așa, atunci ea este infinit divizibilă, fiindcă ea trebuie să fie o mărime, iar orice mărime este divizibilă în părți, care sunt încă mărimi la rândul lor divizibile, oricât de mici ar fi. Dar dacă este astfel, atunci nu există ceva care să poată fi numit unitate, fiindcă orice lucru astfel considerat este divizibil, deci nu este unitar. Așadar, dacă pluralitatea este o pluralitate de unități, atunci nu poate exista pluralitate.

În Lee, 4 (DK, A21) Aristotel îl critică pe Zenon arătând că, pe baza propriilor sale principii, dacă unul însuși este indivizibil, atunci el trebuie să nu fie. Aparent, Zenon demonstrează că ceea ce nu mărește un lucru atunci când se adaugă lui și nu scade acel lucru atunci când este scăzut din el nu are mărime și că ceea ce nu are mărime nu există, și că punctul, care este singura unitate indivizibilă, trebuie să aibă acest caracter. Această teorie trebuie să fi fost îndreptată împotriva acelora care pretindeau că obiectele care constituie această lume sunt făcute dintr-o pluralitate de unități având caracteristicile punctelor geometrice; adică nu împotriva oamenilor obișnuiți care acceptă, fără să o judece, multiplicitatea naturii, ci împotriva pitagoricilor care confundau entitățile geometrice cu acelea corporale (pentru aceasta vezi Vol. I).

Simplicius adăuga după Eudemus (Lee, 5; DK, A16) că Zenon spunea că dacă cineva ar putea să îi explice natura unității (adică, evident, a unităților despre care ei credeau că alcătuiesc lumea multiplă), el ar fi gata să admită pluralitatea.

Un argument suplimentar era acela că lucrurile cuprinzând o pluralitate ar fi deopotrivă infinit de mari și infinit de mici (Lee, 9 și 10; DK, fr 1 și 2):

(a) Infinit de mari. Dacă un obiect are lungime și înălțime, atunci o parte a sa trebuie să fie separată de alta. (Evident că părțile nu pot ocupa același spațiu). O parte trebuie să fie suprafața obiectului care îl limitează și să stea deasupra părții interioare. Dacă ea este o suprafață geometrică (adică nu are adâncime), atunci nu face deloc parte dintr-un corp solid, de fapt nu este nimic, iar atunci obiectul nu are suprafață limitativă; dar dacă el are înălțime (dacă este un corp solid), atunci și el trebuie să aibă o parte exterioară sau la suprafață și o parte interioară, și așa *ad infinitum*.[2]

(b) Singura alternativă este aceea că părțile fiecărui lucru nu au mărime: dar un număr infinit de părți fără mărime nu pot forma niciodată împreună o mărime.

Putem să facem aici trei remarci. Prima, că Fränkel a observat că dacă fiecare «strat» succesiv al unui obiect ar fi mai subțire decât celelalte, atunci extensiunea sa totală nu ar fi infinită, ci ar converge înspre o anumită sumă.

Atâta timp cât construcția se poate extinde indefinit, și obiectul poate continua să se întindă și să crească, totuși, în orice stadiu al operațiunii, lucrul poate fi pus într-un înveliș mai mare decât este el sau decât poate să se dezvolte (AJP, 1942, 196).

Așa ar judeca un matematician modern, și așa crede Fränkel că a gândit și Zenon. De aceea el ar traduce *apeiron* din expresia «atât de mare încât să fie *apeira* în mărime» prin «nelimitat» (adică neavând limită definită), distinct de «infinit». Acest fapt slăbește considerabil forța antitezei («atât de mare încât să fie *apeira* ca măsură și atât de mic încât să nu aibă măsură deloc»), încât nu este probabil. El citează din Anaximandru, pentru care, așa cum corect afirmă, cuvântul are ambele semnificații. Însă această dublă folosire a sa diferă de utilizarea unei singure forme și excluderea celeilalte. Pentru acest caz el poate cita doar din Aristotel, logician mult mai sofisticat și decât Anaximandru și decât Zenon. Zenon însuși (este mai plauzibil) nu a distins între sensuri, sau a folosit dialectic termenul ambiguu, pentru că știa că oponenții săi nu sunt capabili să arate că ceea ce crește indefinit nu trebuie neapărat să aibă mărime infinită. A doua remarcă ar fi aceea că Zenon afirmă el însuși: «Numai ceea ce are mărime există» – adică, în interpretarea lui Aristotel, ceea ce are un corp.[3] Aceasta se aplică unităților din care oponenții săi trebuie să își construiască pluralitatea de obiecte fizice, dar nu, așa cum ar presupune unii, și ființei unice a lui Parmenide în care crede și Zenon. Oricum, natura pur dialectică a modului de a raționa al lui Zenon (pe care au afirmat-o toate sursele antichității și pe care o dovedesc toate faptele cunoscute) pun istoricul într-un dezavantaj ce nu poate fi în nici o formă pe deplin depășit. Zenon arată că noțiunea acceptată de pluralitate are la bază premise care o fac să pară absurdă, dar el nu susține nicăieri în mod pozitiv caracterul unității în care crede. A treia remarcă ar fi aceea că argumentele lui Zenon resping (deși nu exclusiv) doctrina pitagorică a corpurilor solide, tridimensionale, care își au originea în planurile bidimensionale.

În sfârșit, mai adăugăm un argument complementar (Lee 11; DK, fr. 3), acela că dacă există o pluralitate, ea trebuie să conțină atât un număr finit cât și un număr infinit de componenți: finit, pentru că aceștia nu trebuie să fie nici mai mulți și nici mai puțini decât sunt; infinit, pentru că dacă ei sunt separați, atunci oricât de apropiați ar fi va trebui întotdeauna să existe alții între ei, iar între aceia alții, *ad infinitum*. Aceasta este o altă aplicație a ipotezei divizibilității infinite. Fränkel o compara cu raționamentul din Platon, *Parm.* 165a–b: În orice obiect, dacă cineva stabilește un punct ca fiind începutul și altul ca fiind centrul, vor fi întotdeauna un început al începutului și o mai mică parte în centrul centrului ș. a. m. d.

Toate argumentele împotriva pluralității, expuse mai sus, se aplică oricărui tip de pluralitate, dar alegându-și forma de atac așa cum a făcut-o Zenon trebuie să fi avut în minte pe pitagoricii din generația dinainte și metoda «fluxului» de producere a figurilor și corpurilor din puncte (vezi vol. I). Nu fusese încă făcută distincția clară între punctul geometric și mărimea minimă, așa încât Zenon le-a pus în fața dilema: dacă unitățile din care își construiseră lumea nu au mărime, atunci ele nu pot produce nimic care să aibă mărime; dacă ele au mărime, atunci divizibilitatea infinită a părților le face să fie absurde.

(6) Mișcarea: paradoxurile

Comentatorii târzii (Lee, 17-18; DK, fr. 4) consemnează un argument general dat de Zenon împotriva mișcării, acela că dacă ceva se mișcă, atunci acel ceva trebuie să se deplaseze fie în locul în care se află, fie în locul în care nu se află. Ultima alternativă este imposibilă (nimic nu poate fi acționat sau nu poate acționa într-un loc în care nu se află), iar acolo unde un lucru *este*, el trebuie să stea nemișcat. Acesta este oricum foarte asemănător cu paradoxul săgeții în zbor (numărul 3 de mai jos) și poate fi numai o condensare a lui.[1] Argumentele împotriva mișcării, așa cum apar ele în *Fizica* lui Aristotel (239b9 sq.) și așa cum sunt dezbătute de comentatorii greci, sunt patru. Ele reprezintă cele patru faimoase paradoxuri ale lui Zenon, înspre care s-a îndreptat în principal atenția filosofilor și matematicienilor.

I. *Dihotomia* (Lee, 19-25; DK, A25). Mișcarea este imposibilă, fiindcă un obiect care se deplasează între oricare două puncte A și B trebuie întotdeauna să acopere jumătate din distanță înainte de a ajunge la capăt. Dar înainte de a străbate jumătate din distanță el trebuie să fi acoperit jumătate din jumătate, și așa *ad infinitum*. Astfel, pentru a traversa orice distanță, trebuie să acoperi un număr infinit de puncte, fapt ce e imposibil de realizat într-o perioadă finită de timp.

La 223a21 Aristotel critică acest argument, arătând că «infinit» are două sensuri: a fi infinit în divizibilitate nu este același lucru cu a fi infinit în extensie. Orice continuum este infinit divizibil, iar acest fapt se aplică atât timpului cât și spațiului. De aici urmează că este perfect posibil să traversezi într-un timp finit un spațiu care este infinit divizibil, căci el nu este infinit extensibil. Mai departe, în *Fizica* la 263a11, Aristotel revine asupra subiectului și admite că deși acesta este *ad hominem* un argument suficient împotriva lui Zenon, totuși el nu este o descriere deplină și satisfăcătoare a faptelor.

> *Dacă (spune el) este lăsată de-o parte discutarea distanței și întrebarea dacă este posibil să traversezi un număr infinit de distanțe într-un timp finit, și se pune aceeași întrebare în legătură cu timpul însuși (fiindcă și timpul conține un număr infinit de diviziuni), această soluție nu mai este adecvată.*

Această a doua abordare a problemei dovedește că Aristotel era conștient de adânca ei semnificație, și faptul acesta, împreună cu pretenția sa că răspunsul anterior îi era suficient lui Zenon, demonstrează că este improbabil ca (așa cum au crezut unii cercetători recenți) Zenon însuși să fi cunoscut toate implicațiile teoriei sale, iar Aristotel pur și simplu să fi înțeles greșit.[2] Soluția lui Aristotel implică recurgerea la distincția dintre potențial și actual (una dintre marile sale contribuții la evoluția gândirii): «Într-un continuum există un infinit număr de jumătăți, dar numai potențial nu și actual» (263a28).

II. *Ahile și broasca țestoasă* (Lee, 26 și 27; DK, A26).[3] Sprintenul Ahile nu va prinde niciodată din urmă o broască țestoasă dacă îi dă un cât de mic avans. Pentru a face acest lucru, el trebuie mai întâi să ajungă la punctul din care ea a pornit, dar până atunci broasca țestoasă se va fi mutat mai departe. Până când el va acoperi și această distanță, broasca țestoasă se va fi mutat din nou ș.a.m.d. Ca și în dihotomie, Ahile va trebui să treacă printr-un număr infinit de puncte pentru a prinde broasca țestoasă din urmă, iar acest lucru este afirmat ca imposibil. Aristotel tratează acest argument ca fiind esențial identic cu dihotomia și ca fiind vulnerabil în fața aceleiași critici. Singura diferență este aceea că dihotomia implică diviziunea succesivă în jumătăți egale, pe când acest

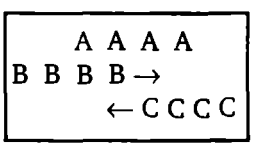
paradox implică diviziunea în părți din ce în ce mai mici, corespunzând vitezelor relative ale alergătorilor.

III. *Săgeata în zbor* (Lee, 28-34; DK A27). Cele două argumente anterioare depindeau de supoziția că lungimea spațială nu poate fi redusă la unități minimale, ci este infinit divizibilă. Cel de al treilea, pe de altă parte, are la bază premisa că timpul constă din momente minimale indivizibile.

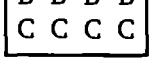
Textul paradoxului este obscur ca detalii la Aristotel și este probabil corupt și incomplet, dar nota sa generală apare suficient de clar, astfel încât restaurarea sa este posibilă dacă apelăm la formulările mai complete ale altor comentatori greci. Zenon pare să fi argumentat că o săgeată care pare că zboară este în realitate staționară, pentru că orice obiect care ocupă un spațiu egal cu el însuși trebuie considerat în repaos în acel spațiu, și în orice moment dat al zborului său (literal, în orice «acum») o săgeată ocupă doar un spațiu egal cu propria sa mărime; deci în orice moment al zborului său ea este nemișcată.

După ce prezintă acest argument, Aristotel îl combate negând că timpul ar fi compus din momente separate. Mai devreme, în *Fizica*, el afirmase mai clar că nu are sens să vorbim despre mișcare sau despre repaos ca având loc într-un «acum».[4] Este adevărat că dacă încercăm să descriem starea săgeții doar într-o singură clipă, nu putem spune că ea se mișcă sau se află în repaos, fiindcă momentul (în sensul unității de timp indivizibile și fără durată, corespunzătoare punctului din spațiu geometric) nu este o realitate, ci este un construct mental.[5]

IV. *Terenul de sport* (Lee, 35 și 36; DK, A28).[6] Pe terenul de sport sunt trei șiruri, fiecare conținând un număr egal de obiecte sau corpuri[7] de aceeași mărime, aranjate inițial după cum urmează:



Obiectele *A* sunt staționare, șirurile *B* și *C* încep să se deplaseze în direcții opuse în același timp și cu viteză egală, până când toate cele trei rânduri se opun unul altuia.



Obiectul *B* din capăt a trecut acum de două obiecte *A*, în timp ce obiectul *C* din capul coloanei a depășit patru obiecte *B*. Așadar, spune Zenon, corpurile mișcându-se cu viteză egală au nevoie de aceeași perioadă de timp pentru a depăși un număr egal de corpuri de aceeași mărime. Deci (de vreme ce obiectele *A*, *B* și *C* sunt toate egale), $4A = 2A$, sau alternativ jumătate din timpul dat este egal cu întregul timp. Concluzia, ca și pentru celelalte argumente, este reiterarea tezei lui Parmenide potrivit căreia mișcarea este ireală.

Acest argument ignoră faptul evident că unele corpuri implicate sunt în mișcare și altele în repaos, iar aceasta, spune Aristotel, este greșeala lui Zenon: «Eroarea constă în a afirma că un corp are nevoie de același timp pentru a trece cu viteză egală pe lângă

un corp care este în mișcare, ca și pe lângă unul de aceeași mărime care se află în repaos» (240aI). Această judecată a lui Aristotel este punctul cel mai controversat în interpretările moderne ale lui Zenon. De la Tannery încoace s-a considerat în mod obișnuit că el nu putea fi acuzat de o asemenea eroare logică elementară. Zeller (care l-a combătut pe Tannery într-o notă de subsol) a crezut că ar fi pripit să gândim că dacă greșeala este evidentă pentru cei mai mulți oameni de astăzi, chiar dacă nu au legătură cu filosofia, ea nu trebuia luată în serios de Zenon. Eroarea de a susține că spațiul traversat de un corp este calculat în funcție de mărimea corpului care îl trece, indiferent dacă acesta din urmă este staționar sau în mișcare, «putea să scape celui dintâi individ care a reflectat asupra legilor mișcării în această modalitate universală, mai ales dacă acesta, ca Zenon, pornea la drum cu convingerea că examinarea pe care le-o făcea conducea către contradicții» (ZN, 762). Acest punct de vedere a fost reluat de către N. B. Booth, care scria (*JHS*, 1957, II, 194): «Nu există nici o dovadă care să sprijine ideea că Zenon nu ar fi făcut niciodată greșelile care nouă astăzi ne par elementare; aceasta este o dogmă a gânditorilor moderni, care refuză să ia în considerație alte numeroase erori ale filosofilor eleați, ca și limitele epocii».[8]

Aceia care susțin că Zenon a fost interpretat greșit de Aristotel încearcă să-l apere datorită faptului că acesta polemiza cu cei care negau divizibilitatea infinită a materiei. Dacă *onkoi* (corpurile) reprezintă minime indivizibile, atunci argumentul său este valabil și, mai mult, argumentele se divid clar în două categorii, primele două opunându-se afirmației divizibilității infinite și ultimele două – afirmației contrare (aplicată prima dată la timp și apoi la spațiu).[9] Putem spune că dacă obiectele *C* sunt și ele în mișcare, atunci primul *B* poate trece de două obiecte *C* în timpul în care ar depăși un *A* staționar. Dar dacă este așa, atunci trebuie să existe și o perioadă în care ar depăși un *C*, și aceasta este perioada în care ar străbate jumătate dintr-un *A*. Bunul-simț ar spune că exact așa se și întâmplă; dar oponenții pe care îi avea Zenon în minte nu ar fi putut spune așa, fiindcă pentru ei fiecare *A* era un minimum indivizibil, depășit într-o perioadă de timp indivizibilă.[10]

Un asemenea argument, așa cum a arătat Raven, funcționează în mod sigur împotriva pitagoricilor care încă mai confundau unitățile aritmetice indivizibile cu punctele din mărimile geometrice infinit divizibile, și presupuneau tacit (așa cum și Zenon a presupus cu scop dialectic) că tot ceea ce există are mărime fizică. Într-adevăr, dacă a intenționat aceasta, se întărește considerabil credința că formulându-și argumentele el îi avea în minte în mod special pe pitagorici. Este, bineînțeles, posibil ca Aristotel să-l fi interpretat greșit pe Zenon; dar din păcate noi trebuie să ne lăsăm pe mâinile sale și ale comentatorilor săi, fiindcă nu avem informații din alte surse. Iar din informațiile pe care le avem nu putem deduce că existau argumente suplimentare, mai dezvoltate, cel puțin explicit, în cartea lui Zenon. Nu avem dovezi și cum ei aveau la dispoziție întreaga carte, iar noi avem doar ceea ce ei au ales să ne spună, nu suntem în situația de a polemiza cu ei pe această temă. Așadar, considerațiile făcute de Zeller și Booth au greutate.[11]

(7) Spațiul

Urmându-și. planul de a-l susține pe Parmenide nu prin argumente pozitive în favoarea tezelor sale, ci arătând că toate contrariile lor sunt imposibile și absurde, Zenon a respins și noțiunea de loc sau spațiu[1], ca și pe cele de pluralitate sau mișcare. Ca și

alte argumente ale sale, și acesta este posibil datorită situației filosofice deosebite a epocii sale. Nimeni nu stabilise încă ideea de existență necorporală, deși atât Heracli cât și Parmenide aduseseră gândirea până într-un stadiu în care era necesar aces concept, pentru ca teoriile să nu pară un ansamblu de paradoxuri și absurdități Argumentul, pe care iarăși îl datorăm în primul rând lui Aristotel, este simplu. Tot ceea ce există există într-un loc (sau ocupă un spațiu). Așadar, dacă locul există, el există într-un loc, și așa mai departe *ad infinitum*. Acest fapt este absurd, așa încât locul nu există.

(8) Senzația: sămânța de mei

Deși există dubii în privința formei exacte prin care Zenon și-a exprimat argumentu (vezi p. 68), Aristotel ne garantează că în esență îi aparține.[1] Argumentul pare a fi o extindere într-un alt domeniu a atacului său împotriva infinitezimalelor, servind aic scopului parmenidian suplimentar de a discredita senzația. Un lucru sau are mărime sau nu are. Similar, un lucru sau face zgomot, sau nu face. Dacă interlocutorul răspunde afirmativ la întrebarea sa «O singură sămânță de mei face zgomot atunci când cade?» el își urmează demonstrația întrebând dacă o jumătate de sămânță face zgomot, ș.a.m.d La răspunsul negativ, el alătură afirmația că o sumă de zerouri este tot zero, trăgând concluzia că sunetul nu există. În acest fel Zenon sprijină supoziția lui Parmenide (fr. 7) potrivit căreia nu trebuie să ne încredem în simțuri.

(9) Zenon și Parmenide

Cercetătorii au observat corect că argumentele lui Zenon împotriva mișcării sunt s argumente împotriva pluralității, nu mai puțin decât acelea îndreptate direct împotriva ei.[1] Fără îndoială că nu avem nevoie de o dovadă suplimentară pentru a hotărî că Zenon conduce întotdeauna o «apărare a lui Parmenide», așa cum l-a făcut Platon să afirme. Imobilitatea a ceea ce este este explicit prezentată în poemul parmenidian, separat de cealaltă teză privind unitatea sa. În 8.26 și 38 epitetul «imobil» îi este aplicat, iar din v. 29 și din următoarele aflăm că «fiind aceeași mereu într-un loc, se oprește în ea însăși și rămâne ferm acolo unde este».

Fränkel a rezumat bine efectul acestor argumente împotriva mișcării, în următoarele cuvinte (*AJP* 1942, 14):

> *Mișcarea este imposibilă, fiindcă ea nu poate penetra în nici un mod plauzibil continuumul timpului, al spațiului, al masei. Pentru a analiza și justifica mișcarea trebuie mai întâi să diferențiem continuumul. Dar dacă stabilim un continuum multiplu și încercăm să facem mișcarea să opereze în interiorul lui, se va întâmpla unul din aceste două lucruri. Fie mișcarea va fi înăbușită și încetinită, în mod ridicol, printre elementele prea numeroase și prea iluzorii ale mediului artificial, fie mișcarea va sparge continuumul articulat, prin desfacerea unităților din care noi l-am construit. Experimentele subliniază drastic faptul că un continuum nu poate accepta diferențierea și pluralitatea. El este omogen.*

Apoi el citează din Parmenide, 8.22 și 25: «Nici nu este divizibilă, căci este peste tot la fel»...[2] «Așadar este toată continuă». Similar, 8.5 și 6 proclamă că «ea este, toată la un loc, una și continuă».

În fr. 3 (Lee, II, p. 90 sq., în prezentul volum) Zenon spune că «dacă ar fi multe lucruri, ele ar fi infinite ca număr, fiindcă ar fi întotdeauna altele între ele, și între acestea întotdeauna altele». Fränkel (*AJP*, 1942, 4) găsește această afirmație «destul de surprinzătoare», fiindcă «eleatismul nu neagă niciodată faptul că două lucruri se pot afla în contact direct». Comentariul acesta este straniu, dacă ne gândim că după logica eleată nici măcar nu pot exista două lucruri. La originea acestui argument se situează totuși Parmenide 8.22-5: «Ceea ce este nu este nici divizibil... ci totul este plin de ceea ce este. Așadar este tot continuu, fiindcă *ființa se mărginește cu ființa*. *V. 45-8* se potrivesc cu acestea:

> *Întrucât nu poate fi în nici un caz o distanță mai mare sau mai mică într-o direcție sau în alta, pentru că nici nu este acolo ceea ce nu este, fapt ce ar putea opri ceea ce este să fie asemenea sieși, nici nu e posibil ca ceea ce este să fie aici mai mult, dincolo mai puțin, decât ceea ce este.*

Iarăși (4.2): «Nu vei rupe ceea ce este de ceea ce este.»[3] Se presupune că oricare două lucruri trebuie separate, dacă ele sunt două și nu unul singur. Cum spunea Aristotel (*Fiz.* 263a23), odată ce tăiem în două un continuum (mental sau altfel), înjumătățim ceea ce înainte a fost una, căci punctul în care se produce tăietura devine sfârșitul primei părți și începutul celeilalte; și cum s-ar putea întâmpla acest fapt fără să fie concepute cele două ca fiind separate? Dar ceea ce le separă, fiind un al treilea lucru, trebuie să fie el însuși separat de ele prin altceva ș.a.m.d. Procedura lui Parmenide intenționa să nege divizibilitatea ființei, afirmând că ceea ce a separat cele două lucruri trebuie sau să fie sau să nu fie. Nu poate fi ceea ce nu este (adică golul), fiindcă acesta prin definiție nu există, nici nu poate fi ceea ce este, fiindcă nu există nimic în afară de ceea ce este («Tăria convingerii nu va încuviința faptul că din neființă se poate naște altceva decât neființă», 8.12-13.). Realitatea, fiind una, este continuă, și continuitatea se bazează pe faptul că ea se află întotdeauna în contact cu ea însăși. Așadar, eleații au dovedit că dacă realitatea este multiplă, ea *nu* este continuă și componentele ei *nu* se află în contact; însă trebuie să existe ceva între ele.

Edificiul parmenidian mai este sprijinit de încă o constatare a lui Zenon – regresul infinit, conducând la ideea non-existenței locului sau spațiului. Cum aceasta era o consecință a continuității ființei unice, așa cum a fost descrisă de Parmenide, continuitatea și unitatea sunt confirmate o dată în plus. O altă conexiune strânsă între maestru și discipol a fost subliniată de Fränkel, în comparația dintre paradoxul «săgeții» și descrierea parmenidiană a mișcării. În paradox, imposibilitatea mișcării depinde de presupunerea că ea are caracter discontinuu sau cinematografic[4], imaginând-o în termeni de renunțare la o poziție în favoarea alteia «sau, pe scurt, printr-o schimbare de poziție». (*AJP*, 1942, 9). Aceasta a fost exact expresia folosită de Parmenide în atribuirea mișcării tărâmului numelor fără conținut, pe care le folosesc muritorii crezând că sunt realități.[5] În fine, așa cum am observat, argumentul «seminței de mei» vine în ajutorul condamnării parmenidiene a simțurilor.

(10) Concluzie

Concluzionând, Zenon era un singular și entuziast discipol al lui Parmenide, care și-a pus remarcabilele forțe intelectuale în sprijinul unui singur lucru, cu acuratețe descris de Platon ca fiind «apărarea *logosului* parmenidian». Toate argumentele sale au rostul

de a face oamenii să accepte adevărul incontestabil că realitatea este una, indivizibilă, nemișcătoare, prin metoda dialectică a arătării absurdităților ce decurg din ipoteza contrarie. Incidental, din acest motiv a dezvoltat el însuși metoda dialectică de argumentație și a subliniat dificultățile logice din concepția pluralității, mișcării, timpului și spațiului care, în cuvintele lui A. E. Taylor, «duce la reconstrucția conceptelor matematice fundamentale care își au punctul de pornire în epoca lui Platon și nu s-ar putea spune că au fost completate nici până astăzi». Oponenții săi sunt toți aceia care cred că iepurii fug și timpul trece – adică toți aceia care urmează indicațiile bunului simț; dar forma argumentelor sale sugerează că dintre filosofii contemporani lui, el, ca și maestrul său, a avut în minte, în principal dacă nu exclusiv, învățătura lui Pitagora și a urmașilor săi, care prinsese rădăcini atât de adânci în solul Italiei sale natale.

OBSERVAȚII DESPRE UNELE PARADOXURI CHINEZEȘTI

Needham, în cartea sa *Science and Civilisation in China* (II, 190 sq.), citează o listă de paradoxuri chinezești care datează fără discuție din jurul anului 320 a.Chr. El notează că unul sau două sunt surprinzător de similare cu acelea ale lui Zenon, deși, spune el, este greu să credem în vreo transmitere sau influență. Ele sunt:

Dacă un băț de un picior lungime este tăiat în jumătate în fiecare zi, totuși va mai rămâne ceva după 10 000 de generații.

Sunt momente când o săgeată în zbor nu este nici în mișcare și nici în repaus.

Needham remarca faptul că cel de-al doilea paradox este «izbitor de similar cu cel al lui Zenon», dar mă întreb dacă nu este chiar mai subtil. Tot eleatismul depinde de «sau-sau», fără compromis. Nu există la Zenon aluzie la o stare care nu este nici de mișcare și nici de repaus. Pe de altă parte, bățul tăiat pare exact perspectiva lui Zenon. (Merită comparat și cu citate din Canonul Mohist la III, 92). Altele de pe listă amintesc mai degrabă de Heraclit, ex.: «Soarele la prânz este soarele în declin, creatura care s-a născut este creatura pe moarte».

C. MELISSOS

(1) Introducere

Singurele fapte cunoscute despre viața publică a lui Melissos filosoful, fiul lui Ithagenes, sunt surprinzătoare, dar s-au dovedit a fi autentice. El a fost un om de stat și un amiral samian care a profitat de erorile tactice ale lui Pericle pentru a obține o victorie răsunătoare în fața flotei ateniene, spărgând astfel blocada formată împotriva cetății sale natale. Aceste acțiuni au fost descrise de Aristotel, iar bătălia, care este menționată de Tucidide, a avut loc în 441 a.Chr. Așadar, maturitatea sa a coincis cu punctul de maximă înflorire a epocii lui Pericle, ce și-a răspândit fermenții intelectuali în Atena și aiurea. El a fost contemporan cu Empedocle, Anaxagora și Herodot, probabil puțin mai în vârstă decât Leucip și Democrit, deși nu avem suficiente date pentru a

întemeia pe bazele unei cronologii opinia că atomiștii i-au influențat opera și nu *vice versa*, așa cum au crezut unii că pot să facă. Scrierile lui conțin aluzii polemice la toți acești gânditori, dar în absența unor mărturii clare despre relațiile dintre ei problema a stârnit multe dispute.[1]

Deși samian, este plasat filosofic printre eleați, datorită faptului că a acceptat și a apărat principalele teze parmenidiene (unitatea, eternitatea și imobilitatea realității, negarea simțurilor); și probabil că vedem aici, așa cum arăta Burnet, «efectul ușurării crescânde a comunicării între Est și Vest, asigurată prin supremația Atenei» (*EGP*, 321). Doxografii l-au numit discipol al lui Parmenide, dar ei l-ar fi numit oricum așa din cauza învățăturii sale, iar noi nu putem spune când și dacă cei doi s-au întâlnit. Există în Aristotel câteva referiri la el, care sunt folositoare, deși profund critice, și în Simplicius câteva citate din cartea sa *Despre Natură sau Ceea ce este.*[2] Tratatul *Despre Melissos, Xenofan și Gorgias* (*MXG*, pentru care vezi vol. I) reproduce conținutul celor mai cunoscute fragmente, cu destulă acuratețe, dar nu adaugă nimic în sprijinul concepției că realitatea unică nu poate fi un amalgam. Melissos pare să se fi dedicat discutării realității și dărâmării încrederii în simțuri, fără să adauge vreo descriere a lumii «aparențelor», corespunzătoare părții a doua a poemului parmenidian. Simplicius, despre care este sigur că avea la dispoziție scrierile ambilor filosofi, afirma: «Melissos spune pur și simplu că nu există nici un fel de devenire, pe când Parmenide spune că există aparență, chiar dacă ea nu este adevărul».[3]

(2) Natura realității

Deși a acceptat principalele teze eleate, Melissos a gândit el însuși. Pe de o parte el a produs câteva noi argumente în favoarea descrierii parmediene a realității, iar pe de altă parte a înzestrat-o cu alte caracteristici, dintre care cel puțin una vine în contradicție directă cu cele stabilite de maestru. Este rezonabil să atribuim unele dintre aceste schimbări faptului că el a trebuit să se confrunte cu concepții noi, care au fost propuse de alți filosofi după ce Parmenide și-a compus poemul, iar această posibilitate va fi luată în discuție la momentul potrivit. Ca și Zenon, el a scris în proză, fără vreun semn de exaltare religioasă ca aceea care se revarsă din prologul poemului lui Parmenide, din declarațiile solemne despre acțiunile lui Dike, Ananke și Moira. El a preferat argumentația explicită, prozaică și uneori plictisitor de repetitivă.

(a) Realitatea are caracteristicile statuate de Parmenide și, pe lângă acestea, altele în concordanță cu ele

Melissos l-a urmat pe Parmenide în a susține că realitatea este una și indivizibilă, nenăscută și nepieritoare, omogenă, nemișcată și neexpusă dezvoltării și tranformării, astfel încât simțurile nu pot depune mărturie pentru adevăr. Dar diferența dintre cei doi apare clar în exprimarea unei proprietăți fundamentale a realității: eternitatea sa. «Ea nu a fost și nu va fi, de vreme ce este acum», spunea Parmenide (8.5); dar Melissos, deliberat, întoarce această idee înapoi în planul gândirii obișnuite, scriind (fr. 2) «Ea este și a fost întotdeauna și va fi întotdeauna». Noțiunea mai ușor de înțeles de eternitate o înlocuiește pe aceea mai profundă de atemporalitate, iar imposibilitatea devenirii este demonstrată în stil pur parmenidian (fr. 1):

Pentru că dacă [ceea ce există] s-ar naște, înainte de a se fi născut trebuie să nu fi fost nimic; și dacă nu ar fi fost nimic, nimic nu s-ar fi născut vreodată din nimic.

Și în alte părți în scrierea sa Melissos repetă sau dezvoltă argumentele lui Parmenide de pildă în fr. 7.2-3, ce reprezintă o mostră a prolixității sale. El demonstrează faptu că ceea ce este nu poate pieri, nu poate crește, nu se poate transforma:

Pentru că dacă s-ar petrece vreunul dintre aceste lucruri, «ceea ce este» n-ar mai fi unul. Fiindcă dacă s-ar transforma, atunci ceea ce este ar fi în mod necesar neomogen, dar ceea ce a fost ar trebui să piară, iar ceea ce nu este ar trebui să se nască. Dacă aceasta s-ar preface fie și cu un singur fir de păr în zece mii de ani, atunci în eternitate ar dispărea în întregime. Nu este posibil nici ca ea să se reordoneze, întrucât ordinea anterior existentă nu piere și nici ordinea care nu este nu se naște. Și dacă nimic nu se adaugă, nici nu piere, nici nu se schimbă, atunci cum ar putea exista, dacă s-ar schimba ordinea? Fiindcă, dacă ceva ar deveni diferit, în același timp s-ar schimba și ordinea.

Nu pare necesar să argumentăm împotriva schimbării ordinii (*kosmos*) dacă realitate este una și indivizibilă în părți. Dar din *MXG* reiese că Melissos a simțit nevoia de a lupta împotriva ideii că realitatea este «una prin amestec», pentru a asigura unitatea realității Evident că el cunoștea deja reacțiile pluraliste împotriva lui Parmenide, cum ar fi aceea a lui Empedocle. Adăugirea pitorească a alterării unui singur fir de păr în zece mii de ani era probabil motivată de gândul că, dacă s-ar admite câtuși de puțin o schimbare, atunc Heraclit ar fi îndreptățit să o fi conceput ca fiind continuă, chiar dacă imperceptibilă.

Lui Parmenide îi fusese suficient să atribuie imobilitatea a ceea ce este – limitelo atotputernice ale lui Ananke. Melissos o deduce explicit din absența vidului, care este și el dezbătut și combătut (fr. 7.7):

Nici nu există vidul, pentru că vidul este nimicul, iar nimicul nu poate exista. Nici nu poate (ceea ce este) să se miște, fiindcă nu are loc în care să se retragă, ci e plin. Dacă ar exista vidul, aceasta s-ar retrage în vid; dar cum nu există vidul, ea nu are unde să se retragă.

Această respingere a vidului pornind de la numele său (*Kenon* = golul, sau ceea ce este gol) nu este de găsit în Parmenide, iar Melissos o subliniază cu tărie, așa încât a fost posibil ca unii comentatori să considere că el a folosit pentru prima dată această idee. Acest nou accent ar putea proveni din relațiile sale cu atomiștii, care acceptau vidul ca pe o trăsătură esențială a cosmogoniei lor.

Din absența vidului Melissos a tras concluzia că ceea ce este nu poate conține variații de densitate și raritate, așa cum credeau Anaximene și cei care l-au urmat (7.8):

Și nu poate exista dens și rar, pentru că este imposibil ca ceea ce este rar să fie la fel de plin ca și ceea ce este dens, căci rarul este mai gol decât densul. Decizia în privința a ceea ce este plin și a ceea ce nu este plin este aceasta: dacă un lucru are loc și pentru alt lucru și îl ia cu el, atunci nu este plin, dar dacă el nu are loc să ia cu el și altceva, este plin. Așadar, ceea ce este trebuie să fie plin dacă nu este vid, și dacă este plin nu se poate mișca.

Întoarcerea bruscă la problema mișcării, care fusese discutată anterior în fragment, este tipică pentru forma sâcâitoare de argumentare a lui Melissos. Pentru negarea gradelor de densitate și raritate acesta dezvoltă o frază a lui Parmenide (8.23 sq.):

Ea nu există nici mai deplin într-o direcție, fapt ce nu i-ar permite să fie întreagă (sau să fie continuă), nici mai slab într-o alta, ci totul e plin de ceea ce este.

Indivizibilitatea a ceea ce este, pe care Parmenide (8.22) a exprimat-o simplu și, probabil, puțin criptic, în propoziția «este peste tot la fel», Melissos o deduce din imobilitatea sa (fr. 10):

Căci dacă ceea ce este este divizat, atunci se mișcă; dar dacă se mișcă, atunci nu mai poate fi.

Acest argument oarecum curios arată că el avea în minte numai diviziunea realității ca fapt împlinit. Faptul că ea putea fi teoretic divizibilă (așa cum de altfel poate fi orice mărime) fără să fie actual divizată e unul la care Melissos nu s-a gândit.

Atunci când neagă pluralitatea și, de fapt, toate obiectele și calitățile sensibile, el adoptă, de asemenea, un tip de argumentare mai elaborat (fr. 8.2-6). Ca exemplu el citează cele patru elemente – pământ, apă, cer și foc (altă indicație despre Empedocle) –, metale, culori, cald și rece, tare și moale, viu și mort.[1] Oamenii cred că acestea există, și că se transformă unele în altele, așa încât, de pildă, fierul greu este frânt prin contactul cu degetele, apa se transformă în pământ sau piatră, iar «noi vedem și auzim cum trebuie». Toate acestea sunt false, fiindcă dacă aceste lucruri ar exista, atunci am deduce din criteriile existenței stabilite mai sus că (8.2):

toate ar trebui să fie așa cum ne apar mai întâi nouă și să nu se schimbe, nici să nu devină diferite, ci să fie întotdeauna așa cum sunt.

Dar (8.4 – 6):

toate ne par nouă că devin diferite și că își schimbă înfățișarea într-o anumită perioadă de timp. Evident, așadar, că noi nu vedem corect și că acele multe lucruri nu sunt ce par a fi, fiindcă ele nu s-ar transforma dacă ar fi reale, ci ar exista fiecare așa cum apare; fiindcă nimic nu e mai puternic decât ceea ce există cu adevărat.[2] Dar dacă ceva se transformă, atunci ceea ce este a pierit și ceea ce nu este s-a născut. Așadar, dacă ar fi multe lucruri, ele ar trebui să fie așa cum este Unu însuși.

Concluzia, pe care Melissos o expune atât la început cât și la sfârșitul acestei secțiuni, este a sa personală și constituie o clară *reductio ad absurdum* a pluralității, din perspectiva a două caracteristici ale realității unice, pe care urmează să le analizăm. Trebuie să adăugăm că aceia care văd în pluralismul atomiștilor o acceptare a acestei provocări («Ei bine, atunci hai să presupunem că *există* mai multe lucruri care sunt așa precum Unul însuși pe care îl invocați») probabil că nu au acordat suficientă atenție acestor proprietăți.

(b) Realitatea este infinită

Parmenide a pus un puternic accent pe caracterul finit al realului, pretinzând că acesta este esențial plenitudinii și perfecțiunii sale și susținându-l prin solemne confirmări religioase. Am încercat să arăt că în stadiul de gândire al epocii sale era posibil să se combine acestea cu convingerea că nimic, nici măcar spațiul gol, nu există în afara a ceea ce este.[3] În acest punct, Melissos se îndepărtează radical de maestrul său. Ceea ce este, spune el, nu are granițe sau limite (*peirata*), ci este de fapt *apeiron*, infinit. El nu îl contrazice direct pe Parmenide, așa că nu știm unde a întâlnit această idee a limitei

necesare pentru completitudinea a ceea ce este; dar el recunoaște dificultatea de a imagina ceva limitat, dacă acel ceva nu este limitat de *altceva*. Deducem, din propriile sale vorbe, că acest fapt este stabilit într-o fază târzie a teoriei, când el demonstrează nu infinitatea a ceea ce este, ci unitatea sa din premisa stabilită a infinității.

> *El argumentează unitatea [realității] prin infinitatea sa, pornind de la premisa că «dacă nu ar fi una, ea ar fi pusă împotriva a (sau ar fi limitată de) altceva» (fr. 5, Simpl.)*

Și iarăși (fr. 6):

> *Ca să fie infinită, ea trebuie să fie una; fiindcă dacă ar fi două, ele nu ar putea fi infinite ci ar avea limite în relația (sau ar fi limitate) una cu cealaltă.*

Este adevărat că Melissos are alte argumente, excelente, moștenite de la Parmenide pentru unitatea realității; dar, așa cum vom vedea, el o întemeiază și pe infinitatea sa și încearcă să o dovedească, făcându-ne să ne schimbăm părerea bună despre el, prin mijloace care ne arată că era capabil de confuzii primitive de gândire. Aristotel vroia să îl salveze, dând informația că avea cel puțin un argument bun. Simplicius nu îl citează și nu îl avem prezentat prin chiar cuvintele lui Melissos și, de fapt, Aristotel nu îl numește explicit pe Melissos ca autorul său. Oricum, acesta este similar cu argumentele deja citate ca aparținând altor persoane, și este interesant că tocmai Aristotel – care avea o părere atât de proastă despre Melissos, încât îl prezenta ca fiind «mai naiv» decât Parmenide, îi prezenta argumentele ca «imature și neoferind nici o dificultate», și îl combătea cu remarca usturătoare: «O absurditate este dată și de aici decurge restul; astfel că totul este simplu» (*Metaf.* 986b26, *Fiz.* 185a10) – îi atribuia și o parte bună. Ceea ce afirma Aristotel este:

> *Ei spun că Întregul este unul, nemișcat și infinit; fiindcă o limită l-ar opune vidului.*[4]

Această argumentație îi pare cititorului modern, care cunoaște gândirea parmenidiană, asemănătoare aceleia că suma totală a existenței este limitată și de formă sferică.

Dar Melissos a dovedit și el infinitatea realității, însă într-un mod mult mai discutabil. Știind din argumentele lui Parmenide că ceea ce este nu ar putea niciodată să se nască, el continuă (fr. 2):

> *Atunci dacă [ceea ce este] nu devine, aceasta este și a fost întotdeauna și va fi întotdeauna, și nu are nici început nici sfârșit, ci este infinită. Fiindcă dacă ea s-ar naște, ar avea un început (născându-se, ar trebui să evolueze la un moment dat) și un sfârșit (fiindcă, născându-se, ar trebui la un moment dat să dispară)[5]; dar dacă ea nu începe și nu se termină, a fost întotdeauna și va fi întotdeauna și nu are început și sfârșit; fiindcă este imposibil ca ceva să existe pentru totdeauna dacă acel ceva nu există ca un întreg.*[6]

Din acest fragment, luat separat, putem presupune că Melissos ar fi subliniat pur și simplu ideea că ceea ce nu are început și nici sfârșit este infinit ca durată temporală. Am văzut (vol. I) că gânditorii greci mai timpurii întâmpinau dificultăți în separarea diverselor feluri în care ceva putea fi numit infinit sau nelimitat (*apeiron*), și Melissos nu face excepție. Modul său de interpretare trebuie să fi fost următorul, deși fără îndoială că el nu a făcut conștient fiecare pas al argumentării: «Realitatea este nenăscută, așa că ea nu are început și sfârșit; ceea ce nu are început și nici sfârșit este infinit (*apeiron*, fără *peirata* sau limite), și ceea ce nu are limite este atât spațial cât și temporal

nelimitat, căci *peirata* pot fi aplicate atât la timp, cât și la spațiu». O scurtă incursiune în Aristotel ne limpezește felul în care se prezintă lucrurile (*Fiz.* 186a11-14). Dacă ceva are un început, spune el, Melissos consideră că «în orice situație el este un început al obiectului, nu al timpului», adică, în viziunea sa, începutul se atașează obiectului generat mai degrabă decât timpului de generare. Nașterea, să spunem, a unui animal, pornește bineînțeles într-un anumit moment de timp, dar pornește și într-un anumit loc în spațiu, printr-o particulă microscopică ce se dezvoltă în creatura matură care va deveni în final. Așadar, dacă un lucru nu are început, atunci el nu are nici punct de pornire spațial, adică nu are limite.[7]

Aristotel și-a pus critica și în formă logică, acuzându-l pe Melissos de conversiune nelegitimă a unei propoziții universal afirmative. Două dintre punctele principale ale criticii sale sunt acestea:

> *Astfel este argumentul lui Melissos că Întregul este infinit. El ia ca premise propoziția că întregul este nenăscut (fiindcă nimic nu se poate naște din nimic) și afirmația că tot ceea ce se naște are un început. Așadar, dacă Întregul nu a fost născut, atunci el nu are început, deci este infinit. Dar această deducție nu este necesară. Nu este adevărat că dacă tot ceea ce este născut are un început, atunci tot ceea ce are un început este născut, așa cum dacă orice om care are febră este fierbinte, atunci orice om care este fierbinte are febră.*
>
> *Argumentul lui Melissos, de asemenea, se bazează pe aceasta [adică pe conversiune nelegitimă]; fiindcă el pretinde că dacă ceea ce este generat are un început, atunci ceea ce nu este generat nu are un început, așa că dacă universul nu este generat el, de asemenea, este infinit. Acest fapt nu este adevărat, fiindcă propoziția a doua nu decurge din prima.*[8]

Nu este nici o greșeală în a dovedi că ceea ce nu este născut nu are început *temporal*, și, contrazicându-l pe Melissos, Aristotel trebuie să fi folosit cuvântul «infinit» într-un sens mult mai general, incluzând în el și infinitatea spațială. Faptul că el a avut dreptate să-i atribuie lui Melissos această extindere poate fi dovedit prin intermediul altor două citate directe din Simplicius. Pentru conversiune avem fr. 4:

> *Nimic din ceea ce are un început și un sfârșit nu este nepieritor sau infinit,*

în care folosirea cuvântului *apeiron*, ca și a termenului nepieritor (ἀΐδιον), arată că nu este vorba numai de infinitate temporală. În sfârșit, în fr. 3, Melissos este chiar mai explicit:

> *Dar, așa cum ceea ce este este pentru totdeauna, trebuie să fie și infinit ca mărime.*

Aș vrea să subliniez faptul că în acest punct sunt posibile diverse interpretări ale concepției lui Melissos (vezi mai ales cea a lui Cherniss, la care m-am referit în n. 6, p. 84 anterior). Ceea ce este neîndoielnic e faptul că el l-a contrazis pe Parmenide, afirmând că realitatea este infinită ca mărime, și a ajuns la un oarecare rafinament intelectual ridicând problema: dacă realitatea este atât una cât și finită, ce sunt limitele sale? Cu ce se mărginește? Nu cu vidul, pentru că acesta este non-existent; nici cu altceva, fiindcă atunci ar trebui să existe mai mult decât o singură realitate.[9]

(c) Realitatea nu are corporalitate

Ne apropiem acum de una din cele mai dificile afirmații ale lui Melissos. Simplicius scrie:

> *Faptul că el a considerat realitatea necorporală îl declară prin cuvintele: ‹Dacă există trebuie să fie una, iar fiind una trebuie să nu aibă corp. Dacă ar avea grosime, ar avea părți, și nu ar mai fi una›.*[10]

Se pare că Melissos ne cere să reconciliem următoarele afirmații:

(1) Realitatea este infinită ca mărime.

(2) Nu există goluri în ea, ci ea este «plină».

(3) Nu are corp.

Nu este surprinzător că pentru unii comentatori aceasta a părut imposibil.[11]

Dilema este în general pusă în forma: este realitatea corporală sau necorporală? Adică propoziția lui Melissos «Ea trebuie să nu aibă corp (*soma*)» este considerată astfel încât ea este necorporală, în sensul deplin pe care cuvântul îl are astăzi. Nu este neapărat necesar să fi fost așa. Una dintre marile lecții ale gândirii presocratice este aceea că noțiunea de existență necorporală nu a fost atinsă dintr-un singur pas, ci printr-un proces gradat. Aristotel, pentru care ea era realizată, a folosit corect adjectivul *asomatos* (fără corp) în forme comparative și superlative, atunci când a vorbit despre predecesorii săi. În alegerea substanței primare, sau în considerarea compoziției sufletului, ei au înclinat către ceea ce este «mai necorporal», sau mai aproape de necorporalitate, din cauza texturii fine, a ușurimii și a mobilității. Astfel, focul este «cel mai necorporal» dintre elemente, aerul este «mai necorporal» decât apa.[12]

În importantul său articol despre cuvântul *asomaton*, H. Gomperz ne reamintește că în contexele sale cele mai timpurii (adică la Homer) *soma* însemna cadavru. Sensul său a fost rapid extins și aplicat corpurilor oamenilor și animalelor vii, aceasta rămânând practic semnificația lui universală în literatura clasică. Când, în contextul filosofic, și probabil nu cu mult înainte de secolul al cincilea[13], el a fost extins, incluzând corpul fizic în general, el era conferit încă (după cum observă Gomperz) celor care posedau două proprietăți esențiale ale corpurilor organice: perceptibilitatea la simțuri (în special pipăit și văz) și includerea între limite spațiale definite. O entitate poate fi așadar descrisă ca «neavând o *soma*», dacă este intangibilă și invizibilă și nu are granițe (este *apeiron*), caracteristici despre care știm deja că aparțin Ființei lui Melissos. Este de înțeles și că a avea *soma* implică a avea părți și a fi divizibil și din acest motiv un eleat ar nega caracterul somatic al realului.

Respingerea «grosimii» (*pachos*) este mai dificil de prezentat. Trebuie să fim de acord cu Theodor Gomperz (*Gr. Th.* I, 190) în privința faptului că Melissos nu nega pur și simplu o a treia dimensiune a realității, reducând-o la un plan bi-dimensional. De fapt el mergea pe un drum mai anevoios. El voia să mențină principala teză eleată a unității, imperceptibilității, indivizibilității etc. realității, dar fiind conștient de realele dificultăți din prima afirmație a lui Parmenide, și, după toate probabilitățile, și de argumentele pătrunzătoare ale lui Zenon, el a fost forțat să introducă rafinări în ceea ce era deja doctrină paradoxală. Parmenide a vorbit despre «ceea ce este» ca fiind rotunjit ca o sferă având centru și circumferință. Nu înseamnă aceasta a introduce părți în «ceea ce este» și a-i amenința unitatea și indivizibilitatea? Zenon a dovedit că tot ceea ce există trebui

să aibă mărime și *grosime* (*pachos*), cu o parte lângă cealaltă. El îi atacă pe campionii pluralității, dar argumentul ar putea foarte ușor să se întoarcă împotriva Unului parmenidian. Asemenea dileme rămâneau inevitabile, până când a fost introdus conceptul de existență non-spațială, deplin necorporală, iar asta nu era totul. Aristotel a aruncat lumină asupra situației, privind înapoi către eleați din persectiva platonică. Pentru Platon, realitatea se divide în tărâmul naturii fizice și tărâmul superior al entităților inteligibile și eterne, necorporale și eliberate de constrângerile spațiale și temporale. Ele constituiau obiecte de studiu diferit, *physike*, și filosofia primă sau *theologike*. Concepția eleată era încă monistă; argumentele lor privaseră realitatea de calitățile sensibile fără să o ridice din ordinea spațială. De aceea, Aristotel scrie despre Parmenide și Melissos în *De caelo* (298b21):

> *Ei, nefiind conștienți de existența a altceva în afară de substanța obiectelor sensibile, și percepând pentru prima dată că entitățile neschimbătoare erau necesare dacă aveau să fie posibile cunoașterea și înțelepciunea, au transferat obiectelor sensibile descrierea celor superioare.*

Cu alte cuvinte, eleații au încercat să dea realității inteligibilitatea și eterna nemișcare a formelor pure platonice sau aristotelice, fără să-i confere transcendența. Făcând astfel, în mod normal ei au adus filosofia într-un stadiu foarte dificil, în care nu putea să rămână, și nu a rămas. *Pachos*, care poate fi tradus prin «densitate *palpabilă*», îi sugerează evident lui Melissos atât compozitul cât și sensibilul, fiind astfel respins ca nefiind atribut al ființei unice. Ființa este «plină» și infinit extinsă în spațiu, dar noțiunile de densitate și raritate nu îi pot fi aplicate: «nu poate fi dens și rar» (fr. 7.8). Cercetătorii care au încercat să îl încadreze pe Melissos în curentele de gândire mai târzii, făcându-l să răspundă la întrebări ca «există corporal sau necorporal?», au simțit nevoia să respingă una sau alta dintre afirmațiile lui, pe temeiul că, luate împreună, sunt auto-contradictorii și neinteligibile. Aș spune că această contradicție și această neinteligibilitate nu au fost într-adevăr atinse, deși ele nu sunt excluse. Este sigur că gândirea nu poate merge mai departe în această direcție. Este necesar un nou început, însă nu fără luarea în considerație a demersului eleat. Direcțiile în care se va merge de acum încolo sunt în mare măsură determinate de experimentul eleat. Era în interesul progresului intelectual ca monismul să fie dus la extrem înainte de a fi abandonat.

(d) Realitatea nu simte durere

Pe lista de atribute, mai ales negative, a «ceea ce este», după ce spune că ființa este nepieritoare, infinită, una și omogenă, că nici nu piere nici nu crește nici nu se schimbă, Melissos adaugă, surprinzător, că ea nu simte durere sau supărare.[14] Mai târziu, în același fragment, el dezvoltă ideea:

> *Nici nu simte durere. Nu ar putea fi întreagă, dacă ar fi îndurerată, căci un lucru îndurerat nu poate fi etern, nici nu are aceeași putere ca atunci când este sănătos. Nici nu ar fi peste tot la fel, dacă ar fi îndurerat, fiindcă ar fi îndurerat prin adaosul sau lipsa a ceva, și nu ar mai fi asemănător sieși. Nici nu este posibil ca aceea ce este sănătos să simtă durere, fiindcă atunci ceea ce este și este sănătos ar pieri, iar ceea ce nu este s-ar naște. Și același argument se aplică și supărării ca și durerii.*

Argumentația nu aduce nimic nou. Durerea este incompatibilă cu completitudinea și cu regula că realitatea nu trebuie să suporte adaosuri, scăderi sau distrugeri. Lucrul interesant este acela că Melissos crede că aceste idei merită menționate. Zeller a scris că negarea durerii pentru realitate nu însemna că el îi atribuie senzația nealterată de bine sau beatitudine, «atât timp cât nu știm dacă îi atribuie într-adevăr vreo senzație». Această afirmație este mult prea sceptică. A spune despre ceva că «nu simte nici durere, nici plăcere», sau orice altă pereche de senzații contrare, ar putea fi într-adevăr un mod de a nega că are vreun sentiment; dar a menționa doar absența durerii ar fi pentru oricine un mod straniu de a descrie ceva complet insensibil. Alții au mers înspre cealaltă extremă și au văzut în aceste cuvinte un element de misticism, sau chiar originea argumentului ontologic al existenței lui Dumnezeu.[15]

Fără să mergem atât de departe, putem considera cuvintele ca ținând de credința, obișnuită în mentalitatea greacă timpurie, că realul ultim este viu și divin. Așa a fost pentru milesieni, pitagorici și Heraclit. Așa a fost pentru Xenofan, căruia îi datorează mult gândirea eleată, căci el a stabilit zeul unic și nemișcător. Dacă privim înainte, către succesorii imediați ai eleaților, care au reținut conștient din gândirea lor atât cât să fie în coerență cu «salvarea fenomenelor», aflăm sfera lui Empedocle «*bucurându-se* de liniștea sa circulară» și «o minte sacră ce ordonează întregul cosmos». Pentru Anaxagora, Intelectul, «singur și în sine», controla procesele cosmice. Nu există dovadă că vreun filosof va fi folosit conceptul de materie lipsită de viață înaintea atomiștilor Leucip și Democrit, iar pentru toți, cu excepția lui Zenon și Parmenide, existau argumente în favoarea ideii că realitatea este vie.[16] Nici chiar pentru aceștia doi nu prea are temei sugestia că au fost excepții, iar luând în considerație teologia învățătorului lui Parmenide, Xenofan, ca și referirea la eliberarea de durere de care vorbește discipolul său, Melissos, pare mai probabil că a considerat și el că realitatea este vie. Felul în care Melissos introduce această caracteristică alături de proprietățile cunoscute ale Ființei eleate arată că el a crezut că era normal să accepte de la sine ipoteza de mai sus. Atât cât se pot realiza, aceste considerații îi sprijină probabil pe cercetătorii care au identificat ființa cu gândirea la Parmenide, fiindcă viața a «ceea ce este» nu s-ar putea manifesta în nici o altă activitate în afară de gândire (*noein*). Dar este imposibil să dogmatizăm acest subiect.[17] Împotriva acelora care vorbesc despre misticism și dovezi ale existenței Zeului este necesar să subliniem că, deși Parmenide și Melissos păstrează, automat, acest precept al gândirii mai timpurii, remarcăm faptul că această idee nu avea mare importanță pentru ei.

(3) Relația cu alți filosofi

Reacția împotriva paradoxului eleat a venit nu după multă vreme. În cea de a doua jumătate a secolului al cincilea, Empedocle, Anaxagora și atomiștii Leucip și Democrit au încercat în diferite feluri să se sustragă logicii parmenidiene și să restaureze prin teorii pluraliste realitatea lumii sensibile cotidiene. Melissos a rămas un eleat, dar el a fost contemporan cu acești oponenți, iar datele exterioare sunt prea sărace pentru a se putea determina o relativă cronologie a lucrărilor lor. Oricum, unii au dedus din fragmentele însele că Melissos era conștient de argumentele pluraliștilor.

În fr. 7.8, el contrazice clar un predecesor ionian, pe Anaximene, și pe urmașul acestuia, contemporan cu el, Diogenes din Apollonia, atunci când neagă variațiile

densului și rarului, și iarăși, în 8.3, când menționează opinia că pământul și pietrele se trag din apă. Nu sunt semne clare ale unui interes pentru pitagorici, deși Raven crede «în mod justificat» că obiecția ridicată de Melissos împotriva caracterului finit al lui Unu parmenidian (anume că dacă este finit și sferic trebuie să fie ceva în afara lui) nu îi aparținea, ci era preluată din critica pitagorică.[1]

În fr. 10, Melissos respinge împărțirea realității și, potrivit lui *MXG*, el respinge și faptul că ar putea fi un amestec. Ambele negații decurg din unitatea și imobilitatea sa, iar faptul că el a crezut necesar atât să le stabilească, cât și să le argumenteze este atribuit de Zeller dorinței sale de a îl combate pe Empedocle, care încerca să scape de obiecțiile eleate împotriva generării și distrugerii, prin reducerea lor la procese ale amestecului și separării elementelor indestructibile. Zeller merge chiar mai departe. De pildă, fr. 7.3 ia aceeași direcție:

> *Nici nu este posibil ca ea să fie reordonată, căci ordinea anterior existentă* (kosmos) *nu piere, nici ordinea care este nu se naște.*[2]

Empedocle vorbește despre elemente ca «la un moment dat adunându-se laolaltă prin acțiunea Iubirii într-un singur *kosmos*, la un alt moment dat despărțindu-se», «schimbând fără încetare locul», și «fugind unul după altul».[3] Limbajul lui Empedocle ar fi putut prilejui și argumentul curios elaborat pe care Melissos îl ridică împotriva noțiunii de amestec. Este adevărat că nu dispunem de propriile sale cuvinte, dar potrivit relatării din *MXG* el definește «unitatea în sensul de amestec»[4] ca apărând atunci când «multe lucruri se mișcă unul în altul». Ea poate fi de două feluri, prin combinație (σύνθεσις) sau «printr-un fel de suprapunere (ἐπιπρόσθησις) realizată prin întretăiere (sau îmbinare, ἐπάλλαξις)». Nici unul dintre cazuri nu este compatibil cu transformarea într-o adevărată unitate[5], căci elementele își păstrează calitățile distinctive și se pot iarăși separa.

Mai mult, se consideră plauzibil că Empedocle a fost cel dintâi care a specificat cele patru elemente, pământ, apă, aer și foc, ca fiind componentele ultime ale universului; și, în respingerea substanțelor și calităților fizice din fr. 8, Melissos le amintește tocmai pe acestea patru. Nu prea ne putem îndoi de faptul că el luase cunoștință de încercarea lui Empedocle de a evada din logica eleată prin apelul la pluralism și că se străduise să o depășească.

În argumentele din fr. 8 împotriva lumii sensibile unii au văzut un atac împotriva lui Anaxagora, dar ele nu par să aibă drept țintă nimic altceva decât tendința generală a oamenilor de a se încrede în simțurile lor.[6]

În sfârșit, să vorbim despre atomiști. În acest context, s-a accentuat mult concluzia exprimată de Melissos în fr. 8: «Dacă ar fi fost multe lucruri, ele ar fi trebuit să fie precum Unu însuși». Se afirmă în mod obișnuit că atomismul lui Leucip și Democrit este un răspuns la această provocare[7]: *există* multe lucruri cu proprietățile Unului eleat – indestructibilitate, omogenitate, indivizibilitate, lipsa schimbării interne – deși ele sunt microscopice ca mărime și nenumărate. Oricum, ele sunt subiectul deplasării în spațiu (fiindcă, în pofida eleaților, există spațiul gol) și aceasta duce la coliziuni și îmbinări din care s-a constituit universul cu aparenta lui varietate. Cu excepția referirii la Melissos, acesta este, în mare, comentariul lui Aristotel despre teoria atomistă, și nu avem motive să ne îndoim de acest fapt.

Evident, o asemenea teorie trebuie să fi fost deja expusă ca răspuns dat lui Parmenide şi lui Zenon, iar pentru Zeller argumentul folosit de Melissos împotriva mişcării, acela că ea presupune vidul şi că vidul nu poate exista fiindcă ceea ce este e plin, este în mod clar o dovadă a faptului că filosoful cunoaştea doctrina atomistă, care prin urmare trebuie să o fi precedat pe a sa proprie. Nestle l-a urmat în a presupune că Melissos a condus apărarea eleatismului împotriva atomismului. Succesiunea trebuie să fi fost aceasta. Înainte de Parmenide noţiunea unui vid adevărat nu a fost concepută: pitagoricii, de pildă, îl confundau cu aerul. Argumentele lui Parmenide au făcut ca o asemenea gândire liberă să fie imposibilă în viitor dar, concentrându-se asupra atributelor realităţii, el a negat vidul doar indirect. El nu l-a menţionat, ci a spus doar că ceea ce este e continuu şi că totul e plin de ceea ce este (fr. 8.23-5). Atomiştii au observat implicaţiile, le-au adus la lumină şi le-au respins. În consecinţă, Melissos a trebuit să fie la fel de explicit, menţionând nominal vidul sau golul şi negându-i existenţa.

Trebuie să admitem că propoziţia «dacă ar fi fost multe lucruri, ele ar fi trebuit să fie ca şi Unul însuşi» nu dovedeşte în nici un caz că Melissos a fost cel dintâi şi că atomiştii au răspuns la provocarea sa. Din contextul acestui argument decurge un singur lucru: imuabilitatea a ceea ce există. Chiar dacă noi avem dreptate, spune el, să presupunem că cele patru elemente, metalele, fiinţele vii şi moarte, negrul şi albul etc. sunt reale; simţurile noastre sunt totuşi mincinoase atunci când ne arată aceste fenomene ca *transformându-se*: dacă ele ar fi reale, ar trebui să rămână întotdeauna la fel. Urmează apoi propoziţia în chestiune, în care el are evident în minte, în principal, şi probabil pentru moment numai, *imuabilitatea* Unului. Dacă vom considera propoziţia în sine şi îi vom atribui conţinut universal deplin («aşa cum este Unul în *orice privinţă*»), atunci nu este adevărat că fiecare atom îndeplineşte cerinţele, fiindcă Unul este infinit ca mărime şi nu are «corp» (adică suprafaţă limitată şi tangibilă). Atomii sunt mici şi, în ansamblu, tangibili.[8] Mai rămâne posibilitatea ca atomiştii să îi datoreze lui Melissos conceptul de infinitate a realităţii, deşi ei nu l-au aplicat «unităţilor» individuale sau atomilor, ci ansamblului lor şi spaţiului în care ei se mişcă. Atât în tradiţia ioniană, cât şi în cea eleată era, probabil, o noţiune universală, utilizată conştient sau inconştient, aceea că întreaga sumă a existenţei este conţinută între limite sferice, şi nimeni nu a simţit nevoia să se întrebe dacă există ceva dincolo de acestea. Chiar şi pentru Anaximandru este valabilă această constatare. Dacă trebuie neapărat să aflăm predecesori, atunci atomiştii ar fi putut să dezvolte conceptul de vid infinit pornind de la ideile pitagoricilor.

În concluzie, este, bineînţeles, dificil să trasăm paralele când depindem în întregime de dovezi interne, şi acelea aflate într-o stare fragmentară. Totuşi, putem afirma cu certitudine faptul că Melissos cunoştea poemul lui Empedocle, deşi nu putem da o soluţie definitivă la problema anteriorităţii dintre el şi Anaxagora sau atomişti. Toţi au trăit şi au gândit în decursul aceleiaşi epoci. Sursele antice erau împărţite între a fixa locul naşterii lui Leucip la Milet sau la Elea. Dacă a trăit în cel dintâi oraş-cetate, s-ar putea ca amiralul samian să-l fi cunoscut. Însă nu putem spera să aflăm dacă el a citit cărţile lui Leucip sau pe cele ale urmaşului său din Abdera de la o asemenea distanţă în timp. Pentru istoria gândirii, lucrul important este acela că Melissos aparţine ferm tradiţiei eleate, în timp ce atomiştii sunt posteleaţi, în sensul că ei au reacţionat conştient împotriva doctrinei parmenidiene.

CAPITOLUL 2

IONIENII ȘI ELEAȚII: ASCENSIUNEA ȘI DECĂDEREA MONISMULUI

Ne vom ocupa, în continuare, de avocații sistemelor pluraliste, căci singurul monist care a mai rămas, Diogenes din Apollonia, a scris după ei și cunoscându-le opera. Poate că ar fi mai bine să ne oprim o clipă și să aruncăm o scurtă privire înapoi, asupra dezvoltării monismului.

Într-un articol interesant publicat în 1909, Otto Gilbert a sesizat o mult mai strânsă relație între ionieni și eleați decât se constată de obicei. Factual, există o remarcabilă corespondență geografică: Xenofan din Colophon, din apropierea Miletului, a migrat spre vest și, probabil, i-a fost învățător lui Parmenide, iar Melissos «Eleatul» a venit din Samos. Filosofic, Otto Gilbert depistează o puternică afinitate de fundamente, așezând ambele doctrine pe aceeași baricadă, împotriva viziunii comune, obișnuite, a realității ca fiind un agregat cauzal ce produce obiecte sau substanțe independente. În ambele școli se credea în unitatea ultimă, nenăscută. Acest Unu era pentru ionieni nepieritor, divin și co-extensiv – într-adevăr identic – cu lumea și cu tot ceea ce există. În cuvintele lui Diogenes, ultimul reprezentant al acestei tradiții (fr. 2): «Opinia mea este, pe scurt, aceea că toate lucrurile existente se diferențiază din același lucru și sunt același lucru»; aceasta este părerea atribuită de Aristotel filosofilor timpurii din aceeași tradiție, atunci când îi înfățișează (*Metaf.* 983b8) ca afirmându-l pe «acela din care sunt toate lucrurile existente, din care au apărut prima dată și în care se vor restrânge la sfârșit, substanța care persistă, dar care se schimbă ca înfățișare».

Așadar, acești gânditori împărteau cu criticii lor, eleații, opinia fundamentală că realitatea este una, nenăscută și nepieritoare și, după toate probabilitățile, vie și divină.[1] Ei nu au abolit, precum «filosofii fluxului», pe care Platon și-a vărsat în atâtea rânduri amarul, stabilitatea Ființei pentru o curgere fără sfârșit a Devenirii. Ei au combinat Ființa și Devenirea, permanența și schimbarea, unitatea și pluralitatea, identitatea și diferența, toate, într-un singur sistem. Toate aceste constatări în legătură cu milesienii sunt corecte. Heraclit reprezintă un caz unic și complex și, în pofida *logosului*-foc, ideile sale potrivit cărora vrajba este condiția existenței, ideile despre identitatea contrariilor și ideea cum că totul se află în continuă mișcare și transformare slăbeau Ființa în favoarea Existenței. Xenofan a fost cel dintâi care s-a îndreptat către o noțiune mai strictă a unității, care exclude deopotrivă posibilitatea nașterii și posibilitatea existenței cosmosului. Gilbert credea că zeul său cosmic îl anticipa pe cel eleat, măcar prin excluderea oricărei forme de mișcare. Am motive serioase să mă îndoiesc de această ipoteză, dar în mod sigur el pregătea calea pentru trecerea de la monismul ionian la cel Eleat, prin insistența asupra unui singur zeu, care este suma a tot ceea ce există și nu este născut și nu se poate muta din loc în loc.

Marea realizare a lui Parmenide a fost aceea de a demonstra prin argumente logice că Ființa și Devenirea se exclud una pe alta. Alegerea trebuie făcută și nu există dubii în privința ei: ceva trebuie să existe. «Este»; așadar «devenirea și pieirea au fost excluse».

Dacă Ființa exclude Devenirea și dacă Ființa este una, atunci toată pluralitatea este exilată pe tărâmul aparenței înșelătoare. Forma sferică a unului existent a fost preluată de Parmenide de la Xenofan. Eleații (în cuvintele lui Apelt, care au fost suficient confirmate în pasajele anterioare) ne prezintă «exaltarea formei matematice exacte a lumii în caracterul ei esențial», și totuși «trebuie să recunoaștem că nici Melissos și nici alți Eleați nu au reușit să își împlinească intenția de a elibera complet forma matematică abstractă de conceperea materialului care o umple».

Punctul culminant al acestui curent de gândire a fost negarea oricărui contact între simțuri-percepții și realitate, în încercarea de a face acceptată noțiunea paradoxală ce spune că nu există nimic dincolo de entitatea unică și nediferențiată – sferică (Parmenide) sau de mărime infinită (Melissos) – care umple tot spațiul (prin acest mod de exprimare ei statuau faptul că spațiul gol nu există), deși este intangibilă și invizibilă și nu poate fi concepută decât de intelect. Era imposibil ca filosofia să se oprească acolo. Diogenes s-a reîntors, prin reacție, la ideile ioniene mai timpurii, care ignorau marile elanuri din gândire inițiate de Parmenide. Pentru aceia care nu puteau accepta procedeul struțului, rămăseseră numai două căi deschise:

(i) Rămânerea, așa cum făcuseră eleații, într-un singur plan al realității, cu abandonarea monismului pentru o pluralitate de elemente fizice ultime, toate în mod egal reale și nepieritoare, și construirea unui cosmos perceptibil din acestea. Această concepție scapă, într-un fel, din logica parmenidiană, fără să o nege, dar o respectă la maximum cu privire la păstrarea și explicarea lumii sensibile.

(ii) Admiterea a două grade ale realității: cea pe deplin existentă, care este eternă, neschimbătoare și inteligibilă, după cum spunea Parmenide, și lumea schimbătoare a simțurilor, care poate fi doar subiectul opiniei, nu al cunoașterii și intelectului. Deși nu merită numele de Ființă, aceasta nu este totuși complet inexistentă, ci constituie o a treia clasă, pe care Parmenide nu o recunoaște, lumea Devenirii, intermediară între Ființă și Neființă. În acest fel se ieșea din dilema parmenidiană, în mare parte datorită gândirii inspirate a lui Platon.

CAPITOLUL 3

EMPEDOCLE

A. INTRODUCERE[1]

Studiul filosofilor presocratici prezintă un dublu interes. Mai întâi, există câteva linii principale de dezvoltare care trebuie reliefate. Unii vor fi interesați, de pildă, de progresul de la simpla perspectivă hylozoistică la apariția unui element cauză, separat de și acționând asupra a tot ceea ce există, urmărind despărțirea gradată a spiritualului de material și conștientizarea crescândă a realității suprasensibile. Dintr-un unghi diferit, se poate trata această problemă ca fiind pur și simplu problema mișcarii, investigând cauzele care duc la și consecințele care decurg din îndrăzneața negare parmenidiană a posibilității acesteia. Un alt motiv principal îl constituie deplasarea de accent dinspre materie spre formă, sau de la o viziune calitativă asupra lumii la una cantitativă, în care pitagoricii au jucat rolul major, prin insistența lor asupra modelului matematic ca element esențial. În plan subiectiv, există o sensibilitate tot mai puternică în privința limitelor cunoașterii umane, și în special în privința faptului că instrumentele fizice de percepție sunt inadecvate. De aceasta se leagă adâncirea prăpastiei dintre rațiune și simțuri și diminuarea credinței că adevărul aparține acestora din urmă. Alternativ, ne putem concentra asupra metodelor folosite la începuturile filosofiei, investigând progresele gândirii logice, la care eleații au contribuit din plin.

Mai apoi, oamenii înșiși, atât cât pot fi zăriți dincolo de negurile vremurilor, apar ca personalități puternice, fiecare cu propria sa individualitate și propriile sale principii. Nu numai contribuția lor la dezvoltarea filosofiei, ci și ceea ce a rămas menționat din comportamentele lor reprezintă pentru cercetători o atracție permanentă. Ar fi fals din punct de vedere istoric, așa cum ar fi și mai puțin interesant, să îi considerăm pur și simplu verigi într-un lanț al progresului intelectual. De aceea cel mai bine este să ordonăm istoria acestei perioade nu *problemgeschichtlich*, ci în funcție de numele indivizilor celor mai proeminenți, bineînțeles fără să pierdem din vedere temele și problemele.

Nimănui nu i se potrivesc aceste observații mai bine decât lui Empedocle. El este, într-adevăr, unic, una dintre cele mai complexe și mai pitorești figuri ale antichității, asupra căreia judecata criticilor a variat mult de-a lungul timpurilor. Filosofic, l-a urmărit cu mare atenție pe Parmenide, străduindu-se să salveze lumea naturală de respingerea eleată. A fost profund afectat de o viziune mistică asupra sufletului uman, în care credea cu pasiune, uneori deplângându-și soarta crudă de spirit căzut, alteori triumfând în credința că este iminentă eliberarea de suferințele pământești și reîntoarcerea la bucuriile cerești. Cercetătorii nu contenesc să citeze remarca lui Renan cum că el era «un Newton doublé d'un Cagliostro», dar aceasta nu se prea potrivește nici lui Empedocle și nici lui Renan.[2] Dacă dăm frâu liber legendei, el ne apare deîndată

ca filosof, mistic, poet, reformator politic și tămăduitor, cu ceva de magician, dar și cu o nuanță de aroganță și epatare, deși atunci când își relatează păcatele care l-au făcut să coboare în durerile vieții lumești el pare că manifestă o umilință chinuită. Nu e de mirare că mulți critici au avut tendința de a alege o parte sau alta a caracterului său, respingând restul ca fiind neimportant sau fără fundament istoric. Dar dacă ni se pare că această combinație de trăsături nu este probabilă, avem nevoie de un cercetător precum Kranz, care să ne reamintească (oricât ar fi de evident de fapt) că «ne aflăm într-o epocă foarte diferită de a noastră», era pe care Nietzsche a numit-o tragică, iar alții au botezat-o perioada lirică sau romantică a Greciei. Aceasta este semnificația lui Empedocle: el reprezintă una dintre cele mai remarcabile individualități ale tuturor timpurilor, dar ar fi greu să ne imaginăm că ar fi putut trăi în orice altă societate decât aceea în care a viețuit – lumea grecilor occidentali de la începutul secolului al cincilea a.Chr. «So individualisiert sich seine Zeit in Empedokles»[3].

Problema centrală în privința interpretării sale este aceea că el a scris două poeme, considerate în general ca fiind foarte diferite unul de altul. Unuia i s-a dat titlul *Despre Natură*, fapt ce îl pune în legătură cu lucrările acelora care au încercat să explice lumea naturală, potrivit opiniilor lor, pe baze științifice și raționale. Celălalt, intitulat *Purificări*, are scop și conținut religios. El descrie pelerinajul spiritului, căzut din cauza propriilor lui greșeli de pe tărâmul celor binecuvântați căruia de fapt îi aparține, și osândit să treacă, într-un ciclu de încarnări, prin toate formele vieții pământești, și relevă natura primului păcat și mijloacele de ispășire și de reîntoarcere la extazul nemuririi.

Mulți au considerat că există inconsecvențe evidente între aceste două poeme. S-a crezut mai ales că ele înfățișează viziuni și manifestă intenții complet diferite și s-au propus multe și variate explicații pentru ruptura dintre ele. Poemele au fost privite ca ținând de perioade diferite ale vieții autorului lor: când l-ar fi scris pe cel de al doilea, și-ar fi schimbat total credința și gândurile. Astfel, Bidez a expus o opinie romantică potrivit căreia *Purificările* ar fi fost scrise de către un tânăr în deplinătatea forțelor sale și încununat de succes în viața politică, în medicină și în arte, care se adresa concetățenilor săi cu mândria și încrederea în sine ale unui lider recunoscut și popular. Mai târziu, devenit mai sobru din cauza exilului (există câteva mărturii că a fost surghiunit), s-a întors în singurătate, la studiul științelor naturale, înțelegând probabil nebunia pretențiilor anterioare de a avea puteri magice sau cvasi-magice. Diels era și el convins că doctrinele prezentate în *Despre Natură*, pe care el le considera «în întregime materialiste și ateiste», nu puteau aparține aceleiași perioade ca și ideile din *Purificările*; dar el a inversat relația. *Purificările* ar reprezenta o retractare târzie, în singurătatea exilului care l-a determinat pe autorul lor să se convertească la o credință mistică. Limbajul utilizat de Otto Kern este chiar mai pitoresc: Empedocle «și-a experimentat Damascul» când a venit în contact, în sudul Italiei, cu mistagogii sectei religioase orfice. Ambele puncte de vedere au la bază numai probabilitatea psihologică, fiindcă nu există nici o mărturie exterioară despre datele respective.[4]

Un alt punct de vedere este acela că s-ar putea foarte bine ca poemele să fi fost contemporane, ca Empedocle să fi avut «o perspectivă religioasă duminicile și una științifică pentru celelalte zile ale săptămânii». «În general, teologia și științele naturale coexistau alăturate în mintea sa, independente una de cealaltă».[5] Cercetătorii vorbesc despre «compartimente etanșe» pentru știință și credință în mințile gânditorilor de acest

tip.[6] Putem găsi prezentări similare. «Orice încercare de a sintetiza opiniile sale religioase și științifice», scrie Dodds, «reprezintă exact ceea ce nu știm în privința lui». Vlastos este neechivoc: din punctul său de vedere, ca și din al nostru, cele două descrieri ale realității, prezentate de Empedocle, «rămân nu doar eterogene ci și contradictorii în punctele cruciale; ele nu admit o armonizare rațională, și, din această cauză, nici măcar una imaginativă»[7].

Asemenea critici ne duc cu gândul la acei oameni de știință moderni care au o sinceră credință creștină, dar nu încearcă să își pună în armonie intelectuală credințele religioase cu ceea ce au învățat în laborator. Totuși, ideea conflictului dintre știință și religie, sau aceea a omului de știință religios care trebuie să uite ceea ce știe pentru a își păstra credința, își găsește loc mai degrabă în secolele nouăsprezece și douăzeci p.Chr decât în epoca lirică a Greciei. Afirmația surprinzătoare a lui Burnet că «de-a lungul acestei întregi perioade pare să fi existat o prăpastie între credințele religioase ale oamenilor, dacă aveau vreuna, și viziunile lor cosmologice» nu prea își află puncte de sprijin în literatura vremii. Este într-adevăr dincolo de orice îndoială faptul că, reunind gândirea rațională și exaltarea mistică, Empedocle sintetizează și personifică spiritul epocii și rasei sale. Apollo era grec și Dionysos grec. Era în manieră grecească a spune cu Pindar, Herodot și tragicii că omul trebuie să știe despre sine că este muritor și să nu caute să se ia la întrecere cu zeii; și era în manieră grecească a spune unui om mort «Vei fi zeu în loc de muritor». Probabil că am fost obișnuiți prea multă vreme să punem semnul egal între «grecesc» și «clasic». Admirând proporțiile exacte, puritatea, frumusețea formală a Parthenonului (pe care îl vedem astăzi fără culorile țipătoare care îl ornau odinioară), ne gândim la constructorii săi ca la oamenii lui «Nimic prea mult», uitând probabil că locul în care aceste cuvinte au fost scrise a fost și scena acelor *orgia* nocturne ale lui Bachus, la care erau abandonate toate reținerile în eliberarea emoțională prin *ekstasis* sau *enthusiasmos* – «afară din sine însuși» sau «zeul în noi». Mentalitatea greacă are atât aspectul romantic, cât și aspectul clasic, și ambele ating un punct maxim, fără să se excludă reciproc, în geniul acestui remarcabil sicilian.

Toate aceste afirmații își vor găsi justificarea în studiul detaliat care va urma. Există două tipuri de inconsecvențe, cele care trebuie să-i fi părut evidente scriitorului însuși și cele care îl lovesc doar pe cercetătorul care privește de la nivelul intelectual al unei alte civilizații, având alte credințe. Numai pentru acelea aparținând primului tip sunt necesare ipotezele cronologice ale lui Bidez sau ale lui Diels. A fost meritul special al lui E. Bignone, în cartea sa *Empedocle*, de a arăta că nu există astfel de inconsecvențe[8]. Acelea de al doilea tip, par la o primă privire, izbitoare, dar printr-un efort imaginativ de a reface spiritul epocii în care au fost scrise poemele, bazat pe cunoașterea acesteia, ele pot fi făcute mai puțin evidente. Există câteva obstacole în calea explicării complet raționale a ideilor lui Empedocle. În primul rând, starea fragmentară a ceea ce s-a păstrat din opera sa. Apoi, cum el a fost poet și mistic în aceeași măsură în care a fost și filosof, e posibil ca sistemul său să nu fi fost total coerent conform canoanelor raționalismului; în plus, doxografii, cei pe care ne bazăm pentru a umple golurile, erau indivizi prozaici, care au deformat inevitabil elementele poetice. În sfârșit, el însuși a recunoscut mai mult decât o dată că facultățile umane nu sunt adecvate sondării tuturor secretelor naturii[9].

Dincolo de incompatibilitățile de gândire, unii au văzut în poeme diferențe vitale de temperament, stare sufletească și țel. Aceste impresii rămân însă întotdeauna prea

subiective pentru a putea fi considerate de mare valoare. Astfel, Kranz, care a revigorat perspectiva lui Bidez, găsea că poemul *Despre Natură* «poartă în sine focul tinereții».[10] Evident că nu aceasta este și opinia lui Diels, și ar fi chiar ciudat să descoperim mai mult «foc» în acest poem decât în *Purificări*. Pentru Jaeger, «de îndată ce primul vers din *Katharmoi* (*Purificări*) ne lovește urechea ne găsim pe un tărâm în care prevalează un stil mistico-teologic și un tip de gândire cu totul diferite».[11] Totuși *Despre Natură* oferă pasaje ca acesta:

> *Voi zei, sfințiți-mi buzele și scoateți dintre ele un șuvoi pur, și tu, O, prea-iubită fecioară Muză cu-brațe-albe, atât cât ne este permis nouă creaturilor de o zi să auzim, călăuzește-mă, conducând din casa Pietății carul care ascultă de frâu,*

și dă învățătură despre Iubire și Vrajbă ca fiind cele două forțe universal operative în natură, spunând despre una dintre ele că «prin ea oamenii au gânduri bune și fac acțiuni împăciuitoare, strigând-o pe numele de Bucuria sau Afrodita», și despre cealaltă că atunci când toate elementele au fost adunate de Iubire într-o singură sferă, care este divină, «marea Vrajbă se înalță prin mâinile și picioarele sale către locul acesteia, cu speranța, să se împlinească timpul fixat pentru ca ele să facă marele jurământ»[12].

Să lipsească aici stilul «mistico-teologic»? Când sunt introduse idei subtile ca acestea discursul rațional trebuie să pălească, iar coerența trebuie să dispară.

Mai presus de toate, nu trebuie să uităm niciodată că sunt puține pasaje despre care să știm clar, din sursele noastre, căruia din cele două poeme îi aparțin. Cele mai multe au fost distribuite de către editorii moderni pe baza a ceea ce credeau fiecare dintre ei despre conținutul specific al lor, astfel încât nu este nepotrivit să spunem că ei, într-o anume măsură, au refăcut poemele pentru ei înșiși.[13]

B. DATA NAȘTERII ȘI VIAȚA

Deși nu pot fi determinați cu certitudine anii nașterii și morții lui Empedocle, opinia generală destul de întemeiată este aceea că ei trebuie să fi fost aproximativ 492-32.[1] Faptul că el a trăit până la vârsta de șaizeci de ani îl cunoaștem de la Aristotel. Apollodor a considerat ca *floruit* al său în Ol. 84 = 444-1, dar el a relatat și faptul că filosoful a vizitat Thurioi «imediat după fondarea sa», în 445-4, părând că îi stabilește astfel data nașterii aplicându-și regula sa de bază, pornind de la ipoteza că Empedocle avea patruzeci de ani la acea dată. Acesta era deja activ din punct de vedere politic în anii șaizeci, iar afirmația lui Aristotel cum că el era mai tânăr decât Anaxagora a fost completată de Teophrast prin mențiunea «nu cu mult mai tânăr». Există motive pentru a considera data nașterii lui Anaxagora în jurul anului 500.[2]

Având cu 20-25 de ani mai puțin decât Parmenide, Empedocle ar fi putut să fie discipolul său, așa cum arată sursele târzii. Este evident faptul că el a scris înaintea lui Melissos (p. 88 anterior), dar nu există nimic în lucrările sale sau în cele ale lui Anaxagora care să sugereze că ei ar fi știut unul de altul și nu suntem siguri care din ei a fost anterior celuilalt[3]. Printre contemporanii săi s-ar fi putut afla Protagoras, sofistul din Abdera, iar, la Atena, Pericle și Sofocle, Socrate și Euripide. Unora le pare aproape incredibil faptul că Empedocle a trăit în perioada de înflorire a raționalismului, iluminismului și scepticismului grec. «Ni se pare», scria Freeman, istoricul Siciliei, «

vedem un om dintr-o epocă anterioară, sau un om de o altă vârstă, scos din lumea lui ca să acționeze împreună cu Pericle și Ephialtes, în secolul al cincilea înainte de Christos». Și lui Bignone el îi apărea ca aparținând unei alte lumi, ca purtând amprenta spirituală a lui Epimenide și Pherekydes, Pitagora și Onomacritus, oamenii «învăluiți de legendă într-un fel de penumbră a înțelepciunii hieratice orientale»[4]. Dar în atmosfera Siciliei sale natale asemenea personaje puteau apărea mai ușor decât la Atena. Numai prin urmașul său mai tânăr, Gorgias din Leontini, s-a făcut simțit spiritul sceptic în Sicilia, iar Gorgias nu era străin de dezbaterea intelectuală din Grecia continentală.

Oricine merge în Acragas, marele oraș care privește de pe înălțimile sale la râul cel galben – așa l-a descris Empedocle însuși, iar epitetul *arduus* a fost ales cu grijă de Vergilius – va simți, desigur, plăcerea faptului că o ființă atât de pitorească și de dramatică s-a născut și a trăit într-un loc atât de potrivit pentru ea. De pe acropole terenul coboară abrupt, apoi se ridică din nou într-o creastă lungă, care și ea coboară spre țărmul mării prin coaste abrupte destul de înalte, deși cu mult mai joase decât piscul pe care ne-am urcat la început. Pe această creastă, drept sub privirile noastre, se află șirul grandios de șase temple orfice, dintre care unul este cel mai mare din lumea grecească, după cel al zeiței Artemis aflat la Efes. Religia a jucat, neîndoielnic, un rol important în viața acragautinilor. Dincolo de temple se întinde marea și, «privind cu mintea» (așa cum ne îndeamnă Empedocle) ceea ce este de neatins cu ochii noștri, devenim conștienți de țărmul opus al Africii, ai cărei locuitori oacheși au împărțit Sicilia cu grecii, atunci și pentru multe secole după aceea și a căror vecinătate explică firea înflăcărată și instabilă a Siciliei și sicilienilor. «În orașul lor mișună un amestec de popoare, iar ei trec cu ușurință de la o formă de guvernământ la alta»[5].

Insula era un spațiu al cultelor chtoniene, în care legătura dintre om și zeul său este foarte importantă. Cu solul său fertil, ea a fost «consacrată Demetrei și Korei», și s-a susținut că «aceste zeițe au apărut pentru prima dată în această insulă, cea dintâi în care grânele sunt produse, ca urmare a solului bun». La Etna, în centrul insulei, se arată locul în care Pluton s-a ivit pentru a o duce pe Kore-Persefona spre lumea cealaltă și torțele pe care le-a purtat în căutarea sa Demetra, îndurerată, și care au fost aprinse de la focurile Etnei.[6] În privința acestui cult, insula pretindea întâietatea chiar și față de Misterele eleusine și de atenieni. De altfel, era deschisă influenței comunităților orfice și pitagorice din sudul Italiei, iar lui Pindar i s-a părut potrivit ca, atenționând pe tiranul din Acragas despre pericolele succesului, să menționeze doctrina transmigrației ca și pe aceea a pedepsei și răsplății în lumea de dincolo.[7]

Pe timpul copilăriei lui Empedocle, Acragas era în culmea puterii și gloriei sale, sub cârmuirea tiranului Theron (488-472). Cu siguranță, avea doar câțiva ani când Theron și ginerele său Gelon din Siracuza au învins pe cartaginezi la Himera în aceeași zi (după cum afirmă Herodot) cu o altă victorie a elenismului asupra barbarilor, cea de la Salamina. Bogăția și puterea orașului au fost recunoscute chiar și în Grecia, printr-o serie de triumfuri la marile jocuri, datorate armăsarilor săi, care erau faimoși; dar cultura nu era nici ea uitată, iar tiranul a fost un protector activ al muzicii, poeziei și medicinii.

La nici un an de la moartea lui Theron, tirania, în persoana fiului său nevrednic Thrasydaeus, a fost răsturnată iar Acagras a devenit o nu mai puțin prosperă și viguroasă democrație (Diod. 11.53). În această schimbare politică, Empedocle a jucat un rol de

conducere. El însuși se trăgea dintr-o bogată și nobilă familie. Bunicul său câștigase o cursă de cai la Olimpia, iar tatăl său, Meton, se pare că a avut un rol esențial în împiedicarea reinstaurării tiraniei (D.L. 8.51, 72). Călcându-i pe urme, Empedocle a devenit un campion al democrației și a desființat o organizație oligarhică cunoscută sub numele de «adunarea celor o mie» (*ibid.* 66). Se spune că el i-a convins pe acragantini să abandoneze luptele de partid și să practice egalitatea politică, iar în privința lui însuși – că a refuzat propunerea de a fi rege. Însă idealurile sale democratice și probabil și metodele sale (deoarece unele dintre relatările adunate de Diogenes, chiar dacă ar fi fictive, sugerează cel puțin un renume de fire năvalnică) i-au făcut dușmani. Aceștia au profitat de absența sa și s-au opus reîntoarcerii sale, iar el a murit în exil în Peloponez.[8]

Vizita la Thurioi este menționată de către un contemporan, Glaucus din Rhegia.[9] Acest oraș, fondat pe un temei panelenic sub protecția Atenei, a atras mulți oameni faimoși, și este interesant, după cum remarcă și Kranz, să ne gândim că aici Empedocle ar fi putut întâlni gânditori de marcă din toate părțile Eladei, oameni ca Protagoras, Herodot și arhitectul-urbanist Hippodamos. Poate că mult mai grăitor în legătură cu învățătura sa este faptul că drumurile sale l-ar fi putut duce către un centru de influență orfică și pitagorică. Croton, «capitala» pitagoricilor, sub un general pitagorician a cucerit Sibarisul, pe amplasamentul căruia a fost fondat orașul Thurioi (vol. I); iar patru dintre tăblițele orfice, ce asigurau pe inițiatul acum mort că a fost eliberat de moarte și că a devenit un zeu nemuritor, au fost găsite în mormintele thuriene.

Se spune că în timpul șederii sale în Peloponez el a petrecut un timp în Olimpia, și că *Purificările* sale au fost recitate acolo de un rapsod numit Cleomenes.[10]

C. PERSONALITATEA: TĂMĂDUITOR ȘI MAG

Despre caracterul lui Empedocle am spus deja câte ceva. Nu există mărturii contemporane, dar comentatorii de mai târziu au confirmat impresia stârnită de poeme. Timaios remarca (D. L. 8.66.) că egalitarismul politic pe care îl expune pare în straniu contrast cu egotismul și lăudăroșenia manifestate în operă. Pe lângă toate acestea percepem o anumită *panache*, dragoste de culoare și spectacol. Îi plăcea să se plimbe afișând o expresie gravă, purtând o robă purpurie cu cingătoare de aur, cunună delphică, pantofi de bronz, având un păr crescut luxuriant și fiind urmat de o cohortă de tineri. În lucrările sale, el vorbește despre sine însuși ca fiind cinstit și onorat de bărbați și femei, printre care se mișcă încununat cu panglici și frunze proaspete.[1]

Printre darurile cu care a fost înzestrat, afirmă el, există unul datorită căruia bărbații și femeile îl conjură să îi ajute, acela «de a auzi acel cuvânt care vindecă toate felurile de boli» (fr. 112.9-10), și le promite discipolilor săi să le împărtășească cunoștințele despre «toate leacurile care există pentru suferințe și vârstă înaintată» (111.1.) Opera sa este pătrunsă de un mare interes pentru organele corpului și pentru funcțiile lor, iar comentatorii târzii îl menționează ca medic și ca fondator al școlii medicale siciliene. Cel mai renumit reprezentant al acesteia, Philistion, contemporan al lui Platon, a urmat doctrina lui Empedocle în mai multe privințe.[2] În acele vremuri, știința medicală nu era

separată de filosofie, pe de o parte, ori de religie și chiar de magie, pe de altă parte. «Unii», spune Empedocle în fragmentul pe care tocmai l-am citat, «vin să caute oracole, alții vin să audă cuvântul tămăduitor...», amintindu-ne că Apollo și Asclepius purtau numele de *Iatromantis*, cuvânt compus însemnând «medic-vizionar» (Esch. *Suppl.* 263, *Eum.* 62). Autorul tratatului *De vetere medicina* îl critica pe Empedocle, din perspectiva școlii ioniene înclinate către empirism, pentru că aparținea tipului filosofic, care considera că pentru a vindeca o boală trebuie să înțeleagă natura ca un întreg. Dar un alt tratat hipocratic, *De victu,* adopta același tip de amalgam științific și religios ca și cel adoptat de Empedocle.[3]

Deși s-ar putea ca Empedocle să fi avut serioase contribuții în domeniile fiziologiei și științei medicale, acestea nu pot să fie net separate de faima sa de făcător de minuni, fapt ce a adus pe buzele multor critici moderni cuvântul «șarlatan». El le-a promis discipolilor săi nu numai remedii împotriva bolilor și vârstei înaintate, ci și puterea de a învia morții, și controlul vânturilor, și forța de a porni și de a opri ploaia. Povestirile despre actele sale de bravură ilustrează reputația sa și dificultatea de a o evalua. Diogenes (8.70) aflase că într-un oraș din vecinătate, Selenius, s-a pornit o epidemie provocată de poluarea râului care curgea pe acolo. Empedocle a reușit să curețe apa și să oprească epidemia, deviind albiile altor două râuri din zonă și îndreptându-le în cel poluat. Această relatare este perfect credibilă, conformă cu evidentul său interes pentru aplicarea științei și tehnologiei pentru îmbunătățirea condițiilor de viață ale oamenilor. Monedele contemporane filosofului[4] confirmă istoric epidemia de la Selenius. Totuși, fiindcă narațiunea se încheie prin aceea că locuitorii din Selenius au fost atât de recunoscători încât l-au proclamat pe Empedocle zeul lor[5], unii cercetători o resping ca fiind o invenție provenită pur și simplu din pretențiile sale la statutul divin.

S-a mai spus despre el că timp de treizeci de zile ar fi ținut în viață o femeie, fără ca aceasta să fi avut respirație sau puls. Este normal să punem acest fapt în legătură cu pretenția lui de a reda viața celor morți, și cel de la care știm aceasta, Heraclides (vezi D. L. 8.61.), era în mod clar în stare să fantazeze; dar unii au apărat povestea ca fiind una despre catalepsie. Un alt motiv de scepticism îl constituie afirmația lui Timaios (D. L. 8.60), cum că atunci când vânturile etesiene făceau ravagii prin recolte, el a construit pungi din pieile măgarilor și apoi le-a găurit în diverse puncte pentru a prinde în interiorul lor vânturile. Sechestrarea vânturilor în saci este un truc de magician binecunoscut din basmul lui Eol din *Odiseea*, și se presupune că relatarea se datorează pretențiilor lui de a le stăpâni, din fr 3. Dacă, însă, el a folosit un ecran protector sau un paravânt, demersul devine unul practic și au existat mulți alți indivizi care au dobândit reputația de magicieni prin aceea că s-au situat, prin inventivitate și inițiativă, cu un pas în fața contemporanilor lor. De fapt, Plutarh spunea pur și simplu că Empedocle a construit o trecătoare prin care vânturile cele rele treceau suflând.[6] S-ar părea că studiul asupra naturii avea scopul de a o controla, idee pe care o împarte cu oamenii de știință moderni mai mult decât cu gândirea greacă, chiar dacă era inevitabil ca în acele vremuri să nu existe distincție între mijloacele naturale și cele magice. Empedocle obișnuia să explice fenomenele naturale prin analogie cu artele și meșteșugurile umane, vorbind în poemele sale despre amestecul de culori (fr. 23) și despre vopsitorie (fr. 93), comparând mișcarea sângelui cu aceea a apei într-o clepsidră (gr. 100) și izvoarele fierbinți ale Siciliei vulcanice cu sistemele artificiale de încălzire (Seneca în A68).

D. SCRIERILE

Singurele scrieri ale lui Empedocle despre care avem cunoștințe sunt poemul despre natură și *Purificările*, deși mai mult sau mai puțin plauzibil alte poeme i-au fost atribuite.[1] El avea reputație de orator și profesor de retorică (Aristotel l-a numit inventatorul acestei arte, D. L. 8.57), iar Gorgias, și el sicilian, i-a fost discipol[2]; dar, spre deosebire de alți locuitori ai insulei, precum Corax și Tisias, nu este menționat cu vreun tratat despre acest subiect. Nu încape îndoială că el a educat mai degrabă prin exemplu decât prin precepte, fiindcă atât cariera lui cât și poemele sale vin în sprijinul afirmației celor vechi potrivit cărora a fost un orator remarcabil.

Diogenes (8.77) considera că poemul despre natură și *Purificările* însumează împreună 5000 de versuri. Probabil că numărul a fost mai mic, căci s-ar părea că cel dintâi conținea două cărți (suluri), iar cel de al doilea unul[3]. Chiar și în acest caz, și cu toate că posedăm din textele lui Empedocle mai mult decât din scrierile oricărui alt filosof presocratic, partea păstrată este foarte redusă, cuprinzând nu mai mult de 450 de versuri.

El a scris urmând tradiția epică, păstrând hexametrul și într-o anumită măsură limbajul. Dar stilul său are o individualitate marcantă și dă impresia că nu forțează exprimarea, ca Parmenide în cea mai mare parte a operei sale, că nu încearcă să introducă logica seacă în structuri care-i sunt străine, ci că folosește mijloace care îi par în mod natural cele mai bune vehicule ale gândurilor sale. Prin larga utilizare a comparațiilor se apropie de Homer, dar comparațiile sale sunt practic toate extrase din sfera inventivității umane (pe lângă cele menționate la sfârșitul secțiunii anterioare mai avem coacerea pâinii, producerea brânzei, o roată, o lanternă, realizarea aliajelor de metal) și au scopul de a ilustra legi generale[4]. Empedocle creează efecte puternice prin utilizarea unor comparații condensate sau telescopate, obținute prin transferul unui cuvânt neobișnuit într-o expresie uzuală: el vorbește despre porturile dragostei, despre țărmul vieții, despre oalele pentru topit ale pământului; viața e sfârtecată cu o sabie și apa e tăiată dintr-o fântână; Afrodita unește îndrăgostiții cu ajutorul unor cuie și pivoți; noi purtăm o haină de carne.[5] Efectul poetic este intensificat când ne gândim că aceste expresii erau forme imaginare pentru ceea ce Empedocle considera un fapt cert, unitatea tuturor organismelor vii. Pentru el era mai mult decât metaforic a vorbi despre urechea care crește ca un mugur al cărnii, despre măslinele ce poartă ouă, despre marea ce este sudoarea pământului, despre brațe ca despre crengi. Acest tip de gândire devine explicit într-un citat păstrat de Aristotel (fr. 82) în care Empedocle spune că părul, frunzele, penele și solzii sunt «unul și același lucru». De asemenea, de când primul bărbat și prima femeie au crescut din pământ, ei au fost numiți «descărcări ale tărâmului nopții». Plutarh s-a dovedit a fi un critic receptiv atunci când a scris (*Qu. conv.* 683e, vezi fr. 148): «Nu îi stă în obicei să își orueze subiectele de discuție de dragul scrisului frumos, cu epitete drăguțe asemănătoare culorilor strălucitoare, ci mai degrabă tinde să aducă fiecare exprimare cât mai aproape de esența sau latența sa particulară».

Empedocle a înțeles dificultățile de compoziție pe care le ridică mânuirea acestei teme complexe, astfel încât a explicat el însuși, în mod conștient, metoda pe care a ales-o. Această modalitate de scriere implică o înlănțuire elaborată de argumente, prin

parcurgerea drumului înapoi pe urmele sale, prin expunerea lucrurilor într-un alt mod, prin repetarea unor versuri sau părți de vers în contexte noi. Așa se întâmplă în fr. 24, a cărui cea mai probabilă traducere este următoarea: «potrivind capetele poveștii mele unul în altul, în așa fel încât ea să nu traverseze o unică și singură cărare»[6]. La 35.1, folosind o metaforă preluată din domeniul irigațiilor, el anunță: «Dar acum mă voi întoarce iarăși pe canalul cântării pe care l-am stabilit înainte, traversând discursurile unul după altul, astfel...», și din nou la 17.15: «Așa cum am spus înainte când am făcut cunoscute limitele discursului meu...», repetând apoi primele două versuri ale fragmentului. «Este bine», ne asigură el (fr. 25) «să spunem chiar și de două ori ceea ce trebuie spus», una dintre practicile sale curente fiind aceea de a reaminti ceea ce a fost spus într-un context, repetând un vers sau o jumătate de vers într-un alt context. Reluări similare apar la Homer, dar Empedocle dă o nouă turnură practicii literare vechi.[7]

O diferență între cele două poeme este aceea că în *Despre natură* filosoful se adresează unei singure persoane, discipolului său favorit, Pausanias: «Ascultă, Pausanias, fiul înțeleptului Anchitus» (fr. 1). Acest fapt plasează poemul într-o veche tradiție a poeziei mustrătoare, ale cărei exemple cele mai cunoscute sunt *Munci și zile* a lui Hesiod, adresat fratelui său, și elegiile lui Theognis, scrise pentru instruirea lui Cyrnus. Empedocle merge mai departe decât aceștia. În fr. 3, în care el promite că discipolul său va învăța remediile tuturor bolilor, va avea putere asupra vremii și chiar va învinge moartea, el afirmă cu emfază: «Numai pentru tine voi face acestea»; și chiar cere discreție, «în manieră pitagorică», așa cum spune un personaj din Plutarh atunci când citează fr. 5: «...să păstrezi acestea în inima ta mută». Seriozitatea acestei presupuneri, ca și a aceleia în privința pitagoricilor, este greu de susținut: Kranz a tras concluzia că Pausanias a dat lumii poemul numai după moartea maestrului său.

Purificările, pe de altă parte, se adresează public tuturor. Ele încep (fr. 112) așa:

> *Prieteni care locuiți în marea cetate care coboară înspre galbenul Acragas, pe înălțimile citadelei, de treburi bune preocupați, refugiul renumit al străinilor, neobișnuiți cu patimile, eu vă salut!*

și adresările la plural se găsesc în toate fragmentele, contrastând cu persoana a doua singular din celălalt poem. Este interesant că forma de adresare personală și confidențială apare în ceea ce noi privim ca fiind partea cea mai științifică a operei sale, în timp ce regulile pentru o viață religioasă și doctrina *daimon*-ului, închis într-o serie de trupuri muritoare până când în final va câștiga purificarea și libertatea, sunt proclamate deschis în fața cetățenilor din Acragas. Aceste lucruri se află în concordanță cu ceea ce știm despre tradiția pitagorică, ce conține mărturii cum că descoperirile matematice erau mai cu strășnicie păzite decât doctrina transmigrării. Acum trebuie să ne fie clar că orice încercare de a distinge între *Despre natură* și *Purificări*, ca fiind respectiv un poem științific și unul de factură religioasă, reprezintă o simplificare prea mare. Mai ales că nu trebuie să uităm cât de puține fragmente pot fi atribuite, cu siguranță, unuia sau altuia dintre poeme.

E. DESPĂRȚIREA DE PARMENIDE: CELE PATRU RĂDĂCINI

Poemul despre natură conține câteva ecouri deliberate din Parmenide. Multe dintre ele sunt folosite pentru a sublinia acordul dintre cei doi filosofi, deși la un moment dat cuvintele lui Parmenide sunt citate doar pentru a fi negate. Vorbind despre o ultimă pluralitate, care va face ca lumea fizică să fie posibilă, Empedocle îi cere discipolului său (17.26): «Ascultă ordinea indestructibilă a discursului meu», referire certă la Parmenide 8.52.[1] El nu crede în infailibilitatea simțurilor. Acestea sunt instrumente nesigure, dar la fel este și mintea (*nous*), omul neputând să fie sigur de ceva.

> (*Fr. 2*) *Mici sunt puterile împrăștiate prin trup, și multe – nenorocirile care izbucnesc în el, tocind gândirea*[2]. *Oamenii întrezăresc prin deschiderea ei doar o mică parte din viață,*[3] *apoi se grăbesc să moară și sunt îndepărtați și se pierd ca fumul, convinși de un singur lucru, acela că fiecare dintre ei a avut șansa să colinde toate cărările; așa că fiecare dintre ei se laudă că a găsit întregul. Atât de puține sunt lucrurile văzute sau auzite de oameni sau descifrate de înțelegerea lor. Astfel că tu, care ai fost îndreptat înspre acest loc*[4], *nu vei învăța mai mult decât pot ști muritorii.*

Ne revine în minte modul în care Alcmaeon și Heraclit recunoscuseră limitele gândirii umane (vol. I). Și totuși condamnarea directă a simțurilor, realizată de Parmenide, stă la baza opiniei că toate deopotrivă vin în sprijinul cunoașterii și că nici unul dintre ele nu trebuie preferat celorlalte.

> (*Fr. 3. 9.*). *Haide, observă acum cu toate puterile tale cum fiecare lucru este clar, fără a considera că vederea este mai de crezut decât auzul, sau că auzul zgomotelor e mai presus decât ceea ce limba face să fie cunoscut, sau că ar trebui să acordăm încredere specială vreunuia dintre membre (organe, părți ale corpului), ce este canal de înțelegere, ci doar prin a prinde fiecare lucru în felul în care el este clar.*[5]

Să ne reamintim acum limbajul lui Parmenide, care este mult mai comun, pentru a vedea cât de departe este Empedocle de acord să îl urmeze. El acceptă afirmațiile că nimic nu se poate naște din nimic și că ceea ce există nu poate pieri; suma ființei este constantă.

> (*Fr. 11 și 12*) *Nebuni – fiindcă nu au gânduri adânci – aceia care presupun că ceea ce înainte nu a fost se poate naște sau că ceva poate muri și poate pieri în întregime. Fiindcă prin nici un mijloc ceea ce este nu se poate naște din ceea ce în nici un fel nu este și nu poate fi conceput, sau nu s-a auzit*[6], *ca ceva care este să piară. Veșnic va fi un lucru pus într-un loc oarecare, unde mereu cineva îl va pune.*

Avem de asemenea (fr. 17.32 sq.):

> *Dar cum ar putea crește acest Tot? De unde ar putea veni? Și cum ar putea pieri, când nu există spațiu gol de aceste lucruri?*

Aceste ultime cuvinte reprezintă o aluzie la negarea vidului, care este făcută mai explicit în fr. 13:

> *Nu există vreo parte a Întregului goală, nici în surplus.*

și în fr. 14:

Din Întreg, nimic nu e gol; atunci unde ar putea încăpea orice altceva?

Până aici logica parmenidiană era inevitabilă. Ceea ce este real nu se poate naște și nu poate pieri și este peste tot, căci a admite golul înseamnă a accepta realitatea a ceea ce nu este. Dar de aici Parmenide a dedus două concluzii – că realitatea este o unitate și că este nemișcătoare – pe care Empedocle nu le mai găsește atât de convingătoare. Negând aceste concepte, pot fi observate principiile fundamentale fără a fi ruptă întreaga realitate de lumea fizică, perceptibilă.

(Fr. 8) Îți voi spune un alt lucru: nu există naștere pentru lucrurile muritoare, nici sfârșit în moartea distrugătoare, ci numai amestecare și separare a ceea ce este amestecat; nașterea este numele dat acestora de către oameni.[7]

Parmenide avea dreptate atunci când nega faptul că o pluralitate ar putea fi vreodată derivată din unitatea ultimă; dar dacă nu există unitate ultimă, ci o pluralitate de entități primare care au existat dintotdeauna? Este timpul să renunțăm la doctrina pe care toată cosmogonia și cosmologia s-au bazat deschis sau tacit, dar care, după cum dovedește Parmenide, conduce logic la abolirea cosmogoniei și anihilarea fenomenelor: adică la unitatea ultimă a tot ceea ce există. Noua ordine este anunțată în fr. 6 (care este citat de Tzetze ca aparținând primei cărți din «Despre natură»):

Ascultați mai întâi despre cele patru rădăcini ale tuturor lucrurilor: strălucitorul Zeus, Hera cea dătătoare de viață, Aidoneus și Nestis, care cu lacrimile sale face izvoare pline pentru muritori.[8]

Numele divine care sunt aici date elementelor sunt înlocuite în altă parte cu limbajul direct:

(Fr. 17.18) Focul, apa, pământul și înălțimea nemăsurabilă a aerului.

Într-adevăr, Empedocle nu are o terminologie fixă, fapt explicat numai în parte de exigențele metrice, iar în rest prin nevoia imaginației poetice de imagini vizuale concrete. Focul apare ca flamă și ca Soare (deopotrivă Helios și Elektor cel strălucitor, cf. *Il.*6.513), apa ca ploaie și ca mare (deopotrivă θάλασσα și πόντος), aerul ca cer (Ouranos). (Titlurile grecești sunt expuse în Gilbert, *Met. Theor.* 107, n. 3).

Aristotel afirma (*Metaf.* 985a31) că Empedocle a fost primul care a vorbit despre patru elemente materiale, iar originalitatea sa în această privință nu este de obicei pusă la îndoială. Este probabil dificil să determinăm dacă prioritatea trebuie atribuită lui sau pitagoricilor, care în mod sigur recunoscuseră cele patru elemente înainte de finele secolului al cincilea. (cf. vol. I, 266 sq.). Influența pitagorică asupra lui Empedocle a fost puternică, iar ea se deduce din importanța pe care acesta o acorda transmigrării și abstinenței de la carne și semințe; și este demn de notat că el a dat elementelor sale, ca sursă a întregii naturi, titlurile pe care vechiul jurământ pitagoric le aplicase tetractys-ului. Ea «conține izvoarele și rădăcinile naturii veșnice»[9], și Empedocle numește elementele când «rădăcinile a toate», când «izvoarele lucrurilor muritoare». De asemenea, devine clar atunci când examinăm gândirea mai timpurie (vol. I) că acea concepție a celor patru forme primitive ale materiei s-a dezvoltat gradat și nu a apărut printr-o inspirație bruscă. Începuturile acesteia stau în mit, iar ea poate fi observată în diviziunea universului făcută de Homer (*Il.* 15.189, mai departe), unde cerurile stau în stăpânirea lui Zeus, marea în puterea lui Poseidon, întunericul cețos îi revine lui Hades, în timp ce pământul este posedat de ei în comun. Din vremuri străvechi li se

anterioară, ci și în religie; iar Empedocle, cu toată înzestrarea sa intelectuală, era tocmai reversul ființei nereligioase.

Note adiționale

(1) Numele divine ale elementelor

Distribuția numelor divine între cele patru elemente a fost nesigură încă din Antichitate. (Focul este considerat mai puțin echivoc ca Hefaistos în fr. 96 și 98.) Doar Nestis nu este subiect de dispută. Ea este în mod evident apa, iar alegerea unei figuri atât de obscure se explică atunci când aflăm de la Photius că ea a fost o zeitate siciliană (Bignone, 542, n. 3). Această zeiță siciliană a apei nu poate «dispărea din scenă» atât de ușor cum presupune Kranz (*Hermes*, 1912, 23, n. 1). Potrivit acestuia, ea este pur și simplu personificarea sobrietății sau temperanței (*Nüchternheit*), iar cuvântul, după cum spune el, apare de timpuriu la Homer. Acolo avea sensul de «a posti», ca și la Eschil. Kranz pare să fi gândit în același fel ca și Hippolytos (A33), care explica faptul că apa este un mijloc de hrănire, fără să fie ea însăși hrănitoare; dar conexiunea etimologică cu νῆστις = a posti nu este certă. Bignone (542, 4.3) lua în considerație un derivat mai aproape de cuvântul apă (de la ναίειν, cf. νῆσος), care fusese deja stabilit de Simplicius (*De an.* 68.14) ca fiind *evident* (vezi și *ZN*, 949, n. 1). Mai mult, această «Göttin Nüchternheit» este destul de neobișnuită și nu pare probabil ca Empedocle să fi adăugat o nouă personificare, inventată de el, alături de atât de cunoscuții Zeus, Hera și Aidoneus.

Aidoneus, pentru Homer o formă alternativă la Hades, zeul lumii subterane și al morților, ar părea că reprezintă în mod natural pământul. Așa susțin atât Aetius (A33), cât și mare parte din comentatorii moderni (ex. Zeller, Diels, Bignone, Millerd). Dar Diogenes Laertius (8.76) îl identifică cu aerul, și la fel fac Stobaios și Hippolytos (vezi A33). Numele însemna «invizibil», iar Hippolytos arată că putem vedea totul prin aer, dar nu putem vedea aerul însuși. Diels (*Dox.* 89, și vezi Burnet, *EGP*, 229, n. 3) afirma convingător că dacă Aetius reprezenta tradiția mai serioasă care mergea înapoi la Theophrastus, ceilalți se bazau pe o școală de alegoriști homerici care încercau să reconcilieze textele lui Empedocle cu cele ale lui Homer. Knatz, în 1891, propune noua viziune a lui Adonis ca fiind focul, explicând asocierea focului cu zeul lumii subpământene prin referire la vulcanii Siciliei. Această opinie nu se sprijină pe autoritatea unor comentatori antici și, în ciuda acceptării sale de către Thiele și Burnet (vezi *EGP*, 229, n. 3), este respinsă ca inadecvată de către Bignone (*Emped.* 543) și Millerd (31).

Toți comentatorii antici au căzut de acord asupra faptului că, prin Zeus, Empedocle desemna focul. Diogenes Laertius și Hippolytos l-au numit πῦρ, și Aetius (A33) echivala πῦρ cu τὴν ξέσιν καὶ τὸν αἰθέρα. Ultima expresie este repetată fără πῦρ de către Stobaios, și poate conduce la confuzie, fiindcă dacă la acești scriitori târzii αἰθήρ desemna focul, la Empedocle însuși el era un nume alternativ pentru aer. (Cf. în special fr. 98, 100.5, 71.2, 109, și 115.9-11. Pentru un posibil motiv al acestei modificări, vezi citatul din Wightman la p. 148 din prezentul volum, iar pentru aparenta excepție din fr. 38.3-4, vezi p. 338, n. despre *v. 3*). Cu toate acestea, nici nu cercetător nu a încercat să îl echivaleze pe Zeus cu aerul, cu excepția celor care, permițându-i lui Aidoneus să uzurpe locul focului, porneau de la necesitatea de a-i găsi o altă funcție. La poeții mai

părea grecilor că toate componentele lumii cad în mod natural sub incidența a patru categorii sau stări, fie că sunt numite calități, fie substanțe. Primii filosofi au vorbit despre univers ca fiind compus din cald, rece, umed și uscat, sau din substanțe în care aceste contrarii se manifestă: pământ, apă, cer și foc. Heraclit le-a menționat pe toate patru, într-un fragment care este respins de cercetători doar pe baza propriei lor (*prima facie* improbabilă) opinii conform căreia el nu recunoaște aerul (sau mai degrabă *aer*, ceață sau vapor) ca fiind unul dintre principalii constituenți ai lumii.[10]

Dacă privim menționarea, de către Aristotel, a celor patru elemente ale lui Empedocle ca pe sesizarea unui demers mai timpuriu asemănător cu al său propriu (984a8), pare probabil că noutatea cu care îl creditează este dificil de susținut și discutabilă. La acest filosof, pentru prima dată cele patru elemente capătă dimensiunea unor *archai* veritabili: nici unul dintre ei nu este anterior celorlalți și nu există altceva înaintea lor. Heraclit le-a menționat, dar a specificat anterioritatea focului; Thales și Anaximene au promovat apa și respectiv aerul ca unic *arche* generând tot restul; pentru Anaximandru elementele apar din *apeiron*, iar pentru pitagorici ele sunt produsul final al Unului. Toate aceste pretenții ce rivalizează între ele au fost scoase din circulație prin afirmația insistentă a lui Parmenide că nici o unitate nu poate vreodată genera o pluralitate. Numai printr-o pluralitate de *archai* egali și ultimi, sau de elemente, pot fi salvate fenomenele. Așadar, «toate acestea sunt egale și de aceeași vârstă, dar fiecare stăpânește peste o provincie diferită și fiecare își are propriul caracter» (fr. 17.27 sq.) Ele seamănă cu contrariile lui Anaximandru, cu un caracter substanțial explicit și fără un *apeiron* în spatele lor.[11]

Deși această teorie a celor patru elemente a fost imediat detronată de către Anaxagora și atomiști, într-o formă modificată ea a fost restaurată ca fiind baza fizicii lui Aristotel, a cărui autoritate extraordinară a susținut-o de-a lungul Evului Mediu și mai târziu. În ciuda încercărilor unor chimiști ca Boyle de a o combate, chiar și în secolul al optsprezecelea se spunea în mod curent că elementele corpurilor sunt pământul, apa aerul și focul[12]. Transformarea introdusă de Aristotel era presupunerea că elementele sunt capabile de transformări reciproce.[13] Platon în *Timaios* susținea și el această idee, dar pe o bază matematică care în ochii lui Aristotel trecea drept fantezistă. Pentru nici unul din acești doi filosofi «elementele» nu erau strict elementare. Platon afirma că ele nu sunt nici pe departe ca literele, ci sunt chiar mai complexe decât silabele. Ele sunt doar cele mai elementare forme ale substanțelor perceptibile. Dincolo de ele stă, pentru Platon, în ardoarea sa pitagorică, lumea numerelor și geometriei, iar pentru Aristotel e «materia primă», ca postulatul logic necesar al transformării, deși imperceptibilă și incapabilă de o existență necalificată de formă.

Numele divine date elementelor nu sunt simple ornamente poetice. Felul în care filosoful le mânuiește, așa cum se va vedea mai târziu (p. 112 sq.), dovedește că el le cunoștea valoarea. Într-adevăr, Empedocle duce atât de departe noțiunea de înrudire a întregii naturi, încât ajunge să spună că nimic nu este lipsit de sens (fr. 103, 110-10). Fiind deopotrivă sensibile și veșnice, elementele sunt nepieritoare, deci divine. «Și elementele sunt zeități», specifică Aristotel, iar mai târziu doxografii au repetat că atât elementele cât și amestecul lor (adică amestecul complet din Sphairos sub guvernarea Iubirii) sunt zei[14]. Hylozoismul a fost modificat, dar completa sa eradicare a constituit un proces gradat, fiindcă rădăcinile sale sunt vechi și adânci nu doar în filosofia

filosofici, ca Euripide, care echivalează zeii cu părți sau aspecte ale lumii naturale, Zeus este considerat αἰθήρ, ca de foc, din cerurile de sus, de dincolo de spațiile mai întunecate ale lui ἀήρ. Fără îndoială că Empedocle avea în minte aceeași idee.

Epitetul φερέσβιος, dătătoare de viață, aplicat Herei, sugerează imediat pământul productiv (γαῖα), descris astfel în Hes. *Th.* 693 și în imnul homeric închinat lui Apollo, 341. Burnet remarca faptul că el pare a fi atribuit numai pământului și cerealelor. Asocierile epice l-au făcut pe Diels să presupună că și această identificare (făcută de Diogenes Laertius (8.76), Stobaios și Hippolytos, A33) a fost o eroare a homeriștilor, dar din moment ce Empedocle însuși era plasat în această tradiție epică, argumentul nu pare puternic. Este, de asemenea, posibil ca Hera să fi fost, cel puțin la origine, o zeiță a pământului (Guthrie, *Greeks and their Gods*, 68 sq.), deși s-ar putea la fel de bine ca acest fapt să fi fost uitat până în vremurile lui Empedocle. Identificarea cu pământul este acceptată de Knatz, Thiele, Burnet și Kranz. Pe de altă parte, Aetius (A33) a presupus că Hera reprezintă aici aerul, iar această opinie a fost susținută în timpurile moderne de pildă de către Diels, Zeller, Bignone, Millerd. (Vezi argumentele lui Bignone, 543 sq.). Este destul de adevărat că «dătător de viață» este un epitet foarte potrivit aerului pe care îl respirăm, deși nu este clar dacă a fost astfel mai mult pentru Empedocle, decât pentru poeții anteriori lui. Snell (*Philol.* 1943, 159 sq.) dovedea prin acest epitet că Hera este pământul și că Aidoneus este ἀήρ, comparându-l cu Τάρταρον ἠεροέντα epic etc.

Dacă trebuie să luăm o hotărâre, atunci probabil că este mai sigur să urmăm tradiția lui Theophrastus, cu Bignone, și să spunem că Zeus = foc, Hera = aer, Nestis = apă și Aidoneus = pământ. Din fericire, problema nu are mare importanță pentru gândirea lui Empedocle. Ea prezintă oarecare interes pentru istoria religiei filosofice grecești, iar această notă poate servi ca punct de plecare pentru oricine dorește să îi urmărească evoluția. Cf. și nota lui O. Gilbert, *Met. Theor.* 110, n. 2.

(2) Elementele imuabile și fr. 26.2

Fragmentele care ne-au mai rămas din opera însăși a lui Empedocle, precum și comentariile lui Aristotel, nu lasă nici o urmă de îndoială asupra faptului că el gândea elementele ca fiind imuabile și indestructibile. Acesta a fost unul dintre punctele-cheie în polemica sa cu Parmenide. Dar trebuie menționată o dificultate care a fost resimțită în legătură cu primele două versuri ale fr. 26, care sunt următoarele:

ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο
καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης.

Simplicius cita acest fragment ca urmând «puțin după» fr. 21, făcându-ne să credem că subiectul îl constituie, încă, cele patru elemente. În orice caz, mare parte din pasaj e o repetare a unor părți din fr. 17. Versul 1 = 17.29 (cu varianta κύκλοιο pentru χρόνοιο) și *v. 5-6*, *8-12* practic reproduc 17.7-13. Și din fr. 17 se deduce clar că elementele sunt subiectul în discuție, sau, posibil într-o parte ulterioară a fragmentului, elementele plus Dragostea și Vrajba. Însă acestea din urmă greu pot fi incluse, aici ținând cont de *v. 5-6*.

Simplicius (*Fiz.* 160.14) credea că în *v. 1-2* Empedocle afirma transformarea reciprocă a elementelor, iar în timpurile moderne ele au fost, de asemenea, traduse în mod obișnuit în felul următor: «Ele pier unul în celălalt și cresc (sau se nasc) unul din celălalt». Bignone (*Emped.* 533 sq.) evită această dificultate, pretinzând că Empedocle

face aici o concesie limbajului obișnuit, așa cum admite că face în fr. 9. Împotriva acestei păreri se ridică Verdenius (*Mnemos.* 1948, 12 sq.) cu argumentul că în fr. 9 el vorbește despre așa-zisa naștere și moarte a creaturilor muritoare, cum sunt animalele și păsările: el nu și-ar permite să folosească același limbaj cu privire la elementele însele. Un punct important în interpretarea lui Verdenius îl reprezintă reamintirea faptului că traducerea anterioară înregistra o eroare în legătură cu φθίνειν și αὐξάνεσθαι. Aceste cuvinte nu înseamnă «a pieri» sau «a se stinge» și «a se naște»: ele semnifică «a se micșora» și «a se mări». Platon și Aristotel nu inventau noi utilizări tehnice ale cuvintelor atunci când distingeau αὔξησις și φθίσις atât de γένεσις și φθορά cât și de ἀλλοίωσις. Suma totală a fiecărui element este bineînțeles constantă, așa cum îi sunt și calitățile și funcțiile (ἦθος și τιμή, fr. 17.28); dar în orice parte a cosmosului se dezvoltă, ele cresc ca particule ale unui singur element, împreună, așa cum este descris în fr. 37 αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον δέμας αἰθέρα τ' αἰθήρ, și se diminuează, fiind separate de propriul lor tip și atașate unui alt element – φθίνει εἰς ἄλληλα. (cf. folosirea lui πλήθει καὶ ὀλιγότητι în Arist. *Metaf.* 984a10). Sugestia lui Verdenius, că aceste cuvinte ar putea însemna «în comparație una cu alta», ca și cum εἰς ar fi fost πρός, este evident de nesusținut, iar «a se pierde una în alta» nu reprezintă o expresie suficient de condensată pentru ceea ce încearcă să spună Empedocle. Din această perspectivă *v. 1* nu se referă în mod necesar la lumi aparținând unor perioade de timp separate și succesive; elementele «predomină pe rând», potrivit proporțiilor variabile din obiectele individuale.

F. STRUCTURA MATERIEI: TEORIA AMESTECULUI ȘI RELAȚIA SA CU ATOMISMUL

> «*Cum prin amestecul apei, pământului, aerului și soarelui (focului) se nasc formele și culorile tuturor lucrurilor muritoare care sunt acum existente, puse la un loc de Afrodita...*» (*fr. 71*).

Noțiunea de element a primit acum, pentru întâia oară, o semnificație precisă, de formă a materiei care este (a) nenăscută și indestructibilă, (b) nealterabilă calitativ, (c) peste tot omogenă (fr. 17.35). Prin toate acestea, elementele reprezintă Unul parmenidian multiplicat cu patru, dar în alte privințe ele se îndepărtează de acest statut. Deși Empedocle accepta negația eleată a spațiului gol, el nu admitea ca o consecință necesară faptul că mișcarea în spațiu este imposibilă. Dat fiind faptul că existau patru substanțe în loc de una, ele își puteau lua locul una alteia, ultimul dintr-o serie de obiecte în mișcare luând locul primului, fără a fi necesar spațiul gol în care să se deplaseze.[1] Mișcarea fiind permisă, «ființele» sale primeau două caracteristici negate de Parmenide pentru Ființa sa unică, ceea ce face ca geneza cosmosului să devină posibilă: ele sunt (a) în mișcare și (b) divizibile. Cea din urmă trăsătură este ilustrată în fr. 22.1-2: «Pentru că toate acestea – soare, pământ, cer și mare – sunt una cu propriile lor părți, care sunt împrăștiate departe de ele, în lucrurile muritoare». Divizibilitatea și mișcarea celor patru «rădăcini» fac posibil «să nu existe naștere și moarte a lucrurilor muritoare, ci doar amestecul și separarea a ceea ce este amestecat». Aparenta schimbare este numai rearanjare. «Există numai aceste elemente», scrie el, «dar prin trecerea de

la unul la altul ele își schimbă înfățișarea: în felul acesta amestecul determină modificarea» (21.13-14). Imediat după aceste versuri, Simplicius citează comparația pitorească a paletei pictorului, prin care Empedocle ilustrează producerea unei infinite varietăți din aceleași puține elemente (fr. 23, Simpl. Fiz. 160):

> *Așa ca pictorii care decorează tablele votive, oameni îndemânatici și pricepuți în meșteșugul lor, care iau în mâinile lor diferiți pigmenți, amestecând într-o proporție potrivită mai mult din aceștia și mai puțin din aceia, și produc din ei forme care seamănă cu toate lucrurile, creând copaci, bărbați, femei, animale, păsări și pești care viețuiesc în apă, și chiar și zei care trăiesc îndelung și sunt adorați; așa că nu-ți lăsa mintea să fie pătrunsă de falsa cugetare că ar exista vreo altă sursă [i.e. adică în afară de elemente] a tuturor nenumăratelor lucruri muritoare pe care le vezi din plin.*

Comparația dobândește mai multă precizie dacă specificăm faptul că pictorii greci lucrau cu patru culori de bază (alb, negru, galben, roșu), număr egal cu cel al elementelor[2].

Nu este imediat evident dacă Empedocle și-a imaginat materia ca fiind continuă și curgătoare, sau făcută din particule mici, discrete; dar fără o structură specifică a materiei ne este greu să ne închipuim mișcările care au loc așa cum el le descrie, și aceasta i-a fost atribuită în antichitatea târzie de la Aristotel încoace. Aristotel scrie (*Gen. et. corr.* 334a26):

> *Care este modalitatea de schimbare potrivit celor care îl urmează pe Empedocle? Se întâmplă, desigur, ca la ridicarea unui zid din cărămizi și pietre. «Amestecul» trebuie să fie din elemente care persistă, dar care sunt combinate în particule mici, așezate una lângă cealaltă[3]. În acest fel se naște corporalitatea și tot ceea ce există.*

În același fel, secole mai târziu, gândea Galen (*DK*, A43 și cf. A34):

> *Empedocle spune și el că noi, ca și toate celelalte corpuri terestre, suntem făcuți din aceleași elemente pe care le numește Hipocrate, însă nu în totalitate amestecate între ele, ci așezate unul lângă altul și în contact unul cu altul în particule mici* (μόρια).

Theophrastus (*De sens.* 11; *DK*, A86) vorbise despre natura oamenilor, în care elementele sunt «bine strânse împreună și fin despărțite».[4] Doxografii au descris aceste particule în limbajul sugestiv al atomiștilor Leucip și Democrit: «Empedocle a afirmat că anterior celor patru elemente au existat particule minime (θραύσματα), homoiomerii sau elementele de dinaintea elementelor», și: «El a construit elementele din corpuri mai mici (ὄγκοι), care sunt ultimele dintre toate sau elementele elementelor».[5] S-ar putea ca aceste afirmații să fie luate în sensul propriu, redând, de pildă, că pământul este un element, dar este compus din milioane de particule minime, fiecare dintre ele având proprietățile pământului. Dar dacă «elementele elementelor» semnifică mai mult, atunci în mod sigur expresia este greșită. Empedocle însuși subliniază adesea că nimic nu trebuie gândit ca fiind anterior «celor patru rădăcini», cu inerentele lor diferențe calitative. În acest punct el diferă fundamental de atomiști, care considerau că elementele tuturor lucrurilor sunt corpuri atomice lipsite de calități sensibile (culori, sunete, gusturi, mirosuri), cunoscute mai târziu ca «secundare». Acestea rezultau din interacțiunea atomilor din exterior cu cei din interiorul corpurilor noastre și sunt de

aceea subiective și arbitrare. Oricum, doxografii nu ar fi afirmat ceea ce au afirmat dacă nu ar fi găsit în opera lui Empedocle mărturii despre «cele mai mici particule», asemănătoare acelora despre care vorbește Aristotel.[6]

Noțiunea de elemente «pierzându-se unul în altul» a fost clarificată în mai mare măsură de teoria conform căreia ele și compusele lor conțineau fragmente microscopice (Arist. *Gen. et. corr.* 324 b30) sau pori care puteau să admită sau să nu admită particulele altor substanțe. Ea este mai deplin descrisă în conexiune cu senzația, dar a fost folosită și pentru a explica de ce anumite substanțe se combină mai ușor decât altele, de exemplu apa cu vinul dar nu și cu uleiul (fr. 91 și Teoph. *De sensu*, 12): se ridica problema de a avea «pori» de măsuri egale. «Se pot amesteca acele substanțe ale căror pori sunt reciproc simetrici» (Arist. *Gen. et carr.* 324b34), sau, în cuvintele lui Teophrast, «el consideră că amestecul în general se poate realiza prin simetria porilor» (*De sensu*, 12)[7]. Toate lucrurile răspândesc continuu straturi sau «scurgeri». Un vers din Empedocle despre acest subiect a fost păstrat de Plutarh (*Qu. nat.* 916d, fr. 89):

Privind din punctul de vedere al lui Empedocle,
«Percepem că există scurgeri din toate lucrurile care s-au născut».
Nu numai din animale și din plante, sau pământ și mare, dar și din pietre, bronz
și fier există o scurgere continuă și abundentă. Și, într-adevăr, acest flux nesfârșit
și această mișcare produc distrugerea și moartea tuturor lucrurilor.[8]

La această doctrină face referiri Platon (*Menon*, 76 c), iar Teophrast confirmă (*De sensu*, 20) faptul că Empedocle a invocat-o ca fiind cauza pieirii sau dispariției. «Dacă», scria el, «dispariția este produsă de scurgere, iar mirosul este și el o scurgere, atunci lucrurile care au mirosurile cele mai puternice ar trebui să dispară cel mai repede». Critica lui ulterioară, cuprinzând ideea că atunci când Iubirea sporește percepția senzorială este mică sau lipsește cu totul, fiindcă obiectele dobândesc materie, nu o pierd, ne confirmă ceea ce era de așteptat, anume că aceste scurgeri, în lumea noastră, se produc datorită acțiunii separatoare a Vrajbei. Pătrunderea unui corp în altul, prin intermediul porilor, este, potrivit lui Aristotel, explicația pe care Empedocle o dă tuturor acțiunilor și pasiunilor din lumea fizică.

Aristotel s-a grăbit să sublinieze dificultatea de a reconcilia această teorie cu negarea vidului. Concepția sa, conform căreia în cazul în care porii sunt plini ei redau o ipoteză superfluă (*Gen. et. corr.* 326 b8) este, ca orice critică generală, insidioasă, însă în privința senzației conduce la probleme serioase, pe care Empedocle nu pare să le fi avut în vedere. În prezent, noi putem observa doar că, potrivit acestei doctrine, elementele trebuie să fie construite din părți care nu se divid niciodată dincolo de un anumit punct, altfel orice lucru s-ar putea transforma în oricare alt lucru și nu s-ar mai ridica problema unor «asimetrii» ale porilor. Aceasta, de asemenea, ar putea fi o consecință a faptului că Empedocle nu și-a gândit pe deplin corect teoria, dacă ar fi sigur că el într-adevăr concepea materia ca fiind împărțită în astfel de particule. Faptul că Empedocle era, așa cum a fost considerat mai târziu, un predecesor al atomiștilor, fără a fi avut cu totul aceleași perspective ca și ei, a fost stabilit de Aristotel (*De caelo*, 305a2), care constata că «el pare să afirme» că cel mai mic corp «este divizibil, dar nu va fi niciodată divizat». Particulele sale rămâneau fizic intacte, deși el nu ajunsese până la noțiunea de mărimi teoretic indivizibile[9]. Nu ne surprinde faptul că toți compilatorii de doxografii i-au atribuit în întregime concepția atomistă. De fapt el a dat atomismului trei dintre ideile

sale de bază: elementele indestructibile, cele mai mici particule și reducerea tuturor formelor de schimbare la amestecul mecanic. Mai apoi reprezentanții acestui curent filosofic au preluat și au dezvoltat teoria că obiectele fizice răspândesc continuu straturi sau «scurgeri» (fr. 89) de particule microscopice și au folosit-o pentru a explica senzația, așa cum o făcuse și el.[10]

G. IUBIRE ȘI VRAJBĂ

Putem să cercetăm acum câteva dintre pasajele mai lungi rămase de la Empedocle și să observăm conexiunile de idei pe care le cuprind ele. Mai întâi, vom lua un fragment pe care Simplicius l-a descris într-un loc ca fiind din «prima carte din *Despre Natură*», iar în alt loc ca stând «chiar la început».

(Fr. 17). Voi spune o dublă poveste. La un anumit moment, unul s-a împărțit și s-a dezvoltat (2) din mai multe și la un alt moment au crescut mai multe dintr-unul singur. (3) Dublă este nașterea celor ce mor și dublă le este pieirea. (4). O specie se naște și piere prin adunarea laolaltă a tuturor lucrurilor, (5) o alta se dezvoltă și apoi dispare prin împrăștierea lor din nou. (6) Astfel, ele nu încetează niciodată să alterneze, (7) o dată împreunându-se toți într-unul prin Dragoste, (8) o dată despărțindu-se unul de altul prin Vrajbă. (9) Astfel, au ajuns să se contopească mai multe într-unul, (10) iar când unul se divide se transformă iar în mai multe, (11) și în felul acesta ele suferă devenirea și nu au viață fixă; (12) iar prin aceasta nu încetează să alterneze, împreunându-se și separându-se, (13) fiind, pentru totdeauna, neabătute de pe calea lor circulară.

(14) Dar vino, ascultă-mi discursul, pentru că învățătura sporește înțelepciunea. (15) Așa cum am spus înainte, când îmi dezvăluiam limitele discursului, (16) voi spune o poveste cu două fețe. La un anumit moment dat unul singur s-a dezvoltat (17) din mai multe, și la un alt moment dat s-a împărțit și au crescut mai multe dintr-unul singur: (18) focul și apa și pământul și imensa înălțime a aerului, (19) și blestemata Vrajbă separat de acestea și egală pretutindeni, (20) și Iubirea printre ele, egală în lungime și lățime. (21) Pe ea trebuie să o vezi cu ochii minții, nu cu ochii tăi năuciți: (22) ea este aceea recunoscută ca fiind sădită în mădularele muritorilor, (23) prin ea nutresc ei gânduri duioase și fac lucrări minunate, (24) chemând-o pe nume ca Bucuria sau Afrodita. (25, 26) Nici un muritor nu o poate percepe atunci când se rotește printre acestea [i.e. elementele și Vrajba], dar ascultă cum continuă o glăsuire care nu este mincinoasă (27). Toate acestea sunt egale și de o vârstă, (28) dar fiecare este cu altă menire și fiecare are propriul său caracter (29), și ele domină pe rând pe măsură ce timpul se învârtește. (30) Iar pe lângă acestea nimic nu se naște și nimic nu încetează să fie. (31) Căci dacă s-ar pierde continuu, ele nu ar mai fi; (32) și ce ar putea spori acest Tot? De unde ar putea veni? (33) Și, iarăși, cum ar putea pieri, când nimic nu este gol de aceste lucuri? (34) Nu, există doar acestea, ce aleargă între-olaltă (35) devenind o dată unele lucruri și o dată altele și totuși întotdeauna și pentru totdeauna aceleași.

v. 1-2. Traducere alternativă: «Se dezvoltă din mai multe ca să devină una singură, și iarăși se separă...», subiectul fiind neexprimat, dar înțeles ca fiind suma totală a ceea ce există. Acest fapt este în acord cu obiceiul lui Parmenide de a vorbi despre Ființa unică.

v. 4-5. Antecedentele lui τήν și ἡ trebuie să fie, ca sens, atât γένεσις și ἀπόλειψις, și de vreme ce ele sunt aceste substantive verbale și nu pur și simplu θνητά, acuzativul trebuie privit mai degrabă ca fiind «intern» decât ca exprimând un complement direct. Burnet a folosit «generație» («Adunarea laolaltă a tuturor lucrurilor dă naștere unei generații și o distruge»), și această expresie este atât de satisfăcătoare pe cât ne putem aștepta într-o traducere.

v. 5. θρεφθεῖσα ales de Panzerbieter pentru θρυφθεῖσα din MS (reținut de Wilamowitz) a fost general acceptat ca reprezentând o paralelă cu τίκτει, care părea necesar.

v. 7-13 = 26.5-6 și 8.12, arătând că *v. 9* (=26.8) a fost omis din citatul dat de Simplicius pentru fr. 17. Inserția sa este garantată de către pasajul corespunzător.

v. 13. ἀκίνητοι Genul este neașteptat, urmând după διαλλάσσοντα și alte neutre. Se atribuie în general (Diels, Kranz, von Arnim, Bignone) faptului că elementele lui Empedocle sunt zei. (cf. fr. 6, p. 141, anterior). Opinia neconvingătoare a lui Munding (*Hermes*, 1954, 134), că referirea se face la «muritori», nu oferă o soluție.

Pentru citatul și interpretarea lui Aristotel în privința acestor versuri, vezi p. 336, n. 7, în prezentul volum. Principalul contrast este acela post-parmenidian dintre γίγνονται și ἔασιν, după cum am încercat să arăt în traducere.

v. 14. «Învățătura sporește înțelepciunea». Probabil îndreptat împotriva lui Heraclit, fr. 40 (vol. I).

v. 18. ἦέρος ἄπλετον ὕψος. ἄπλετον este tălmăcirea dată de Simplicius și de Clement. Sextus, Plutarh și Athenagoras au citat versul cu ἦπιον, iar Clement și Plutarh au αἰθέρος pentru ἠέρος. (Cf. p. 338, n. de la *v. 3*, în prezentul volum). Variantele de aici pot să nu aibă mare importanță, dar pot servi ca avertisment pentru cât de incerte sunt în aceste citate pe care le avem cuvintele exacte pe care le-a folosit Empedocle (în *v. 14*, MS lui Simplicius atribuie lui Empedocle cuvintele: «Beția (μέθη) sporește înțelepciunea»!).

v. 19. ἀτάλαντον. Traducerea utilizată curent este «peste tot perfect echilibrată» (*KR*) «egualmente librata» (Bignone). Dar în Homer, unde cuvântul este uzual (*Il.*2.169, 5.576, 7.366, 12.463, 13.795), el înseamnă «egal» în orice privință. Câteodată se specifică în ce privință, ex. în înțelepciune, în violență, în înfățișare. Unicul loc în care apare cu celălalt sens este Aratus (*Phaen.* 22), așa că nu prea este normal ca aceasta să fi fost intenția aici. Și nici sensul nu o cere. Ceea ce vrea să spună Empedocle este că toți cei șase factori – cele patru elemente și Iubirea și Ura – sunt egali între ei. Despre Iubire el spune în versul următor că este «egală în lungime și lățime», iar despre elemente el afirmă în *v. 27* că sunt «toate egale». El specifică același lucru și despre Ură. Merită să observăm că în locul lui ἁπάντῃ, Simplicius a pus ἤκαστον. Dacă este corect, Empedocle arată aici și în versul anterior că cele patru elemente și Ura sunt toate egale. Panzerbieter sugerează ἑκάστῳ, care este mai ușor de conceput. (Există o variație similară între ἅπαντα și ἤκαστα în cele șase citate ale lui Simplicius în privința *v 7*. Vezi *DK*, ad *loc.*)

Bignone a fost influențat de presupunerea lui că Empedocle descria Sphairos, sau universul, sub supremația Iubirii, dar el nu ia aici în considerație nici un singur episod al ciclului cosmic: el se află în stadiul mai timpuriu al stabilirii factorilor implicați și al descrierii a ceea ce se întâmplă, în termeni generali, și în *v. 7-8, 16-17* și *29* apare clar acest fapt. Eu, de aceea, nu atașez nici o semnificație temporală faptului că Vrajba stă «separată de acestea», pe când Iubirea se află «printre ele». Ține pur și simplu de *ethosul* (*v. 28*) Vrajbei să se țină deoparte de celelalte și de cel al Iubirii să îmbrățișeze. Trebuie reamintit faptul că, deși au extensiune, acțiunea lor nu este mecanică. Cf. ex *v. 8.* și 22.9. «Ura» pe care o induce Vrajba este parte din propria sa natură.

v. 25. Interpretarea μετὰ τοῖσιν se datorează lui Brandis. MS lui Simplicius avea μετ' ὅσσοισιν sau ὅσοισιν. Cel dintâi se potrivește ca sens dar nu și ca metrică, și Preller a sugerat γ' ὅσσοισιν. Dacă aceste cuvinte ar fi cele pe care Empedocle le-a scris, atunci s-ar pierde contrastul cu δίχα τῶν, acesta fiind unul dintre motivele pentru care credem că el avea în minte Sphairos. Zeller (*ZN*, 999, n. 2) a aprobat μεθ' ὅλοισιν folosit de Panzerbieter. Pfligersdorffer (*Poseidonios*, 110, n. 2) sugera o interpretare originală a acestui vers: nici un om nu a văzut Iubirea învârtindu-se, pentru că de fapt ea nu face acest lucru; o mișcare de rotire ar fi cea mai nepotrivită pentru ea! Problema este că în timp ce toată lumea a recunoscut puterea Iubirii în treburile omenești, semnificația ei cosmică a fost neobservată.

V 30. subliniază adevărul parmenidian că dacă elementele și Dragostea și Ura sunt nepieritoare și sunt singurele realități, nimic niciodată (în sens strict) nu se naște și nu piere deloc. Bineînțeles că acest fapt nu implică ideea că ele s-ar naște sau ar pieri. Din acest motiv unii au tradus ultima jumătate cu «nici *ele* nu pier», dar nu este necesar și schimbarea subiectului nu este indicată.

v. 31-5. arată cât de mult din logica lui Parmenide s-a simțit Empedocle dator să rețină. Cu αἰὲν ὁμοῖα cf. ὁμοῖον al Ființei unice din Parm. 8.22. Singura schimbare este aceea de a substitui monismul cu pluralismul.

Acest pasaj permite o excelentă ilustrare a metodei lui Empedocle de a plasa împreună argumente și reluări ale lor, metodă necunoscută, deliberată ca în *v 15.* sq. În interiorul fragmentului, *v. 16-17* repetă *1-2* și *v. 12* repetă *v. 6. V. 29* = fr. 26.1. Versul 34 se reia în contexte diferite în 26.3 și 21.13, dar propoziția se sfârșește altfel. În loc de «ele devin o dată unele lucruri și o dată altele, și totuși întotdeauna și pentru totdeauna aceleași» avem, în 26.3, «devin oameni și celelalte feluri de animale», iar versurile care apar în acest fragment ca fiind 7-8 sunt adăugate imediat după ele ca parte a aceleiași fraze, fiind urmate de o altă propoziție subordonată. La 21.13 următorul vers este «își modifică înfățișarea: atât de mult determină amestecul schimbarea». Este o metodă neobișnuit de inteligentă și de practică aceea de a induce cititorului unitatea și interdependența tuturor părților din schema cosmică.

Problema mișcării nu a fost rezolvată prin așezarea a patru elemente în locul unuia singur. Parmenide a insistat asupra faptului că ceea ce există nu se poate mișca, și a făcut imposibil hylozoismul nereflexiv, care permitea filosofilor mai timpurii să evite problema unei cauze motrice. De vreme ce elementele urmau să fie cât de mult posibil asemenea Unului parmenidian, Empedocle a simțit nevoia să introducă motivanți externi. Unii au crezut că aceasta elimină orice idee despre viață și ne îndreaptă înspre concepția unor corpuri inanimate, mișcate pur mecanic de forțe exterioare. Astfel, Cornford scria:

> *«Deși elementele sunt numite zei (fiindcă sunt nemuritoare) și deși li se dau nume mitice, ele nu sunt vii. Pe măsură ce conceperea elementului corporal devine mai clară, viața e exclusă din el. Forța vie a mișcării este depozitată de către Empedocle în substanțe distincte».*[1]

Aflăm din acest fragment ce sunt acești agenți ai mișcării. Și ei au nume «mitice», Vrajba și Afrodita sau Iubirea, puterile de respingere și de atracție. De vreme ce efectele lor sunt contrare, și cum sunt activi împreună, ei reprezintă ceva foarte asemănător cu perechile de contrarii ce redau «armonia ascunsă» heraclitiană. Ca și în textele lui Heraclit, numai prin lupta continuă dintre forțele contrare poate exista o lume de creaturi vii[2]: preponderența oricăreia din ele duce la sfârșitul cosmosului și la o stare în care viața terestră este imposibilă. Fiindcă forțele sunt active și se opun una alteia,

elementele nu pot fi niciodată permanent într-o stare de amestec sau de separare, ci pot doar alterna între cele două, iar la un anumit moment în oricare dintre aceste procese se poate naște o lume de creaturi muritoare. Observăm deja un pas înainte în privința elasticității limbajului, de la acel «este sau nu este» fără compromis al lui Parmenide. Mult mai târziu, Aristotel avea să spună că «Ființa» este un cuvânt folosit în multe sensuri și avea să-l analizeze și să-l disece cu răbdare. Acel timp n-a sosit încă, dar primul pas a fost deja făcut atunci când Empedocle a scris (*v.* 9 sq.): «Într-un sens [adică în măsura în care diferiți compuși sunt produși și asamblați prin mișcarea elementelor] lucrurile chiar se nasc și pier, dar în alt sens [adică în măsura în care elementele mișcătoare sunt indestructibile și inalterabile în ele însele] ele *sunt* pentru totdeauna». Empedocle nu poate evita limbajul devenirii – el trebuie să spună de exemplu că elementele «*devin* o dată unele lucruri și o dată altele» – dar cu o remarcabilă conștiință critică el își avertizează cititorul în felul următor (fr. 9): când elementele se combină pentru a forma animale sau plante, oamenii spun că acestea se nasc, și când ele se despart din nou, oamenii numesc aceasta moarte, «în mod greșit, dar și eu însumi mă supun acestui obicei».[3] Iubirea și Vrajba sunt desigur nepieritoare ca și elementele: «Niciodată nu va fi timpul cel nemărginit lipsit de acestea două» (fr. 16).

Efectele contrare ale Iubirii și Vrajbei pot fi exprimate și prin a spune că Dragostea reprezintă atracția dintre neasemănători și Ura atracția de la similar la similar. Tendința Vrajbei de a despărți elementele unele de altele are drept corolar natural strângerea fiecăreia dintre ele la un loc într-o masă separată. Aristotel clarifică acest lucru, deși în dorința lui de a găsi vină predecesorilor săi el îi impută lui Empedocle o inconsecvență care nu este reală. «În orice caz», scrie el (*Metaf.* 985a23), «în multe locuri Iubirea sa divide și Vrajba sa unește. Când întregul este separat în elemente de către Ură, focul și fiecare dintre celelalte se adună fiecare la un loc; și când din nou, sub acțiunea Dragostei, ele se reunesc laolaltă, este necesar ca părțile fiecărui element să fie separate încă odată».

Ceea ce fr. 17 spune despre natura și funcționarea celor două forțe, în special în privința Dragostei, se confirmă în altă parte, și aruncă serioase îndoieli asupra opiniei că Empedocle a realizat în final distincția dintre materia inertă și forța mecanică. Iubirea se dovedește a nu fi un nume mitic pentru forța fizică impersonală prin care sunt atrase corpurile inanimate între ele, în felul magnetismului sau gravitației. Ea este Afrodita, aceeași putere pe care o simt și oamenii în propriile lor inimi, umplându-le cu gânduri de pace și cu bunătate, iar Vrajba (sau Mânia cum este numită în 21.7) induce ura. În fr. 22, elementele «își sunt dragi unul altuia» atunci când le unește Afrodita, și își devin ostile și sunt înversunate la porunca Vrajbei. În fr. 21, ele se unesc în Dragoste și «se doresc unul pe altul». Microcosmosul și macrocosmosul sunt guvernate de aceleași principii psihologice. Empedocle în sfârșit a separat mișcătorul de mișcat, dar totuși nu ne aflăm în lumea lui Descartes sau în cea a lui Newton.[4] Într-adevăr, nu ar fi fost potrivit cu sistemul său ca forțele să fie mecanice, neutre psihologic și moral, fiindcă el are de transmis și un mesaj religios, acela din *Purificările*, iar ambele concepții aparțin unei singure viziuni asupra lumii. Unele aspecte ale lumii fizice ne pot face să uităm aceasta, dar propriile sale cuvinte confirmă părerea lui Aristotel (*Metaf.* 985a4) potrivit căreia dacă cineva urmează înțelesurile sale și nu exprimarea sa imperfectă, poate spune că pentru Empedocle Iubirea este cauza binelui și Vrajba este cauza răului. El prezintă o

combinație de dualism fizic și moral unică în istorie, fiindcă în nici un alt moment nu ar fi fost posibilă.

O altă caracteristică a acestor forțe este și ea la fel de tulburătoare pentru gândirea dintr-o epocă ulterioară. Aristotel, având propria lui clasificare clar ordonatoare în minte, se plângea (*Metaf.* 1075b2) că în Iubire Empedocle confundă cauzele finală formală și materială. Ea era «binele» și în același timp «atât principiul mișcător – fiindcă ea combină lucrurile – cât și materia, fiind o parte a amestecului.» Existența era încă legată de extensia în spațiu, astfel încât citim că Iubirea era «egală în lungime și lățime» cu elementele. Influența ei nu se realizează fără penetrare fizică. Nu este necesar să ne gândim dacă acțiunea acestor forțe este una fizică sau una psihologică, fiindcă ea conține ambele aspecte. Nu ar putea fi altfel într-o epocă în care facultățile psihice erau ele însele concepute material, ca răsuflare sau sânge.

> (*Fr. 22*) *Pentru că toate acestea – soarele strălucitor, pământul, cerul și marea – sunt una cu propriile lor părți care sunt purtate departe de ele în lucrurile muritoare; și în același fel toți cei care se potrivesc mai ales cu amestecul sunt asimilați de Afrodita și își sunt unul altuia dragi. Dar dușmanii sunt aceia care se află departe unul de altul prin origine, compoziție și modelarea formei, neobișnuiți în nici un fel să se unească și foarte potrivnici, prin porunca Vrajbei, fiindcă ea a prilejuit nașterea lor.*

v. 2. Ἠλέκτωρ, «cel strălucitor», folosit de Homer ca epitet pentru Hyperion soarele (*Il.*19.398, și cf. 6.513). Aici soarele este pentru foc, iar cerul pentru aer.

v. 9. este incomplet. La început Simplicius are νεικεογεννέστησιν și se referă în comentariul său la τοῖς νεικεογενέσι, «lucrurile născute din Vrajbă».Corectura făcută de Panzerbieter νείκεος ἐννεσίῃσιν, «prin porunca Vrajbei», merită să fie universal acceptată. Ultimul cuvânt este și el incert, dar sensul său nu este foarte nesigur.

Prima propoziție introduce ideea că elementele nu își pierd identitatea distinctă, atunci când ele se amestecă unele cu altele ca să formeze lumea. Restul pasajului se referă la faptul că în lupta dintre cele două forțe contrare se formează unele corpuri care se combină ușor cu altele și din acestea Iubirea face alți compuși; în timp ce alte corpuri au o structură care le interzice să se amestece, astfel că Vrajba se ocupă de ele și acestea rămân ființe sau substanțe separate. În fr. 91 apar exemple despre comportamentul diferit al apei în relație cu vinul și uleiul. Această «potrivire pentru amestec», sau oricum am numi-o, este dependentă de mărimea deschiderilor microscopice din fiecare corp.

Natura elementelor și comportamentul lor sub influența Iubirii și Vrajbei sunt atât de importante, încât Empedocle nu ezită să își repete punctul de vedere în mai multe feluri. Astfel, în fr. 21:

> *Vino acum, vezi acest martor al cuvintelor mele anterioare, dacă va fi lipsit ceva în forma lor: soarele alb la vedere și fierbinte peste tot, lucrurile divine care sunt scăldate în căldură (2) și raza strălucitoare, ploaia în cele întunecate și reci, iar din pământ răsar cele înrădăcinate și solide. În Mânie toate sunt diferite și separate, dar în Iubire toate se unesc și se doresc una pe alta. Fiindcă din acestea se nasc cele ce au fost și sunt și vor fi – copaci, bărbați, femei, animale, păsări și peștii care se hrănesc în apă și chiar zeii care trăiesc mult și sunt preamăriți. Nu există decât acestea, dar transformându-se una în alta își modifică înfățișarea: atât de mult amestecul produce schimbarea.*

v. 2. Unii cercetători (vezi Bignone și DK ad. *loc.*) au folosit μορφῇ, poate că în mod corect, pentru a desemna forma și caracterul elementelor despre care se amintește în versurile următoare.

v. 3-7. descriu poetic elementele, așa cum a observat Aristotel (*GC*, 314b20). Soarele este folosit pentru foc (ca în 22.2, 71.2) și ploaia pentru apă (ca în fr. 98), iar pentru a varia exprimarea Empedocle spune că pământul este elementul care produce lucrurile solide, mai degrabă decât să fie solid el însuși. Versul 4 redă așadar aerul, dar textul exact și semnificația exactă sunt nesigure. «Lucrurile divine» au fost interpretate de Diels și Burnet ca fiind corpurile cerești, care sunt făcute din aer solidificat (A60). (Bignone a obiectat că acestea nu sunt nepieritoare, ἄμβροτα; dar ele erau în mod obișnuit gândite ca fiind divine și Empedocle a mărturisit el însuși că utilizează expresiile comune). Este mai probabil ca prin plural să fi desemnat doar particulele de aer, dar versul rămâne obscur. Apare numai la Simplicius, în timp ce Aristotel și Plutarh citează *v3* și *v. 5.* consecutiv. ὅσσ' εἴδει (=căldura) τε este o ipoteză lansată de Diels, din cauza multiplelor interpretări neinteligibile ale MS lui Simplicius.

De vreme ce aerul este pentru Empedocle sinonim cu cerul (22.2), este destul de normal ca el să vorbească despre el ca fiind scăldat în căldură și în lumina soarelui.

v. 3. Pentru Empedocle focul era alb și apa era neagră (*v5.*). Cf. Teophrast, *De sensu*, 59 (A69a) și 7 (A86). Aristotel se referă la acest pasaj în *GC* 315a10: καθάπερ λέγει τὸν μέν ἥλιον λευκὸν καὶ θερμὸν τὴν δὲ γῆν βαρὺ καὶ σκληρόν.

v.6. θελεμνά în *DK* este o corectare a lui θελημνά sau θελημά din Simpl. Hesychius are θέλεμνον· ὅλον ἐκ ῥιζῶν, dar altfel cuvântul nu apare. Sturz θέλυμνα.

Avem așadar șase factori ultimi, patru pasivi și doi activi. Deși Iubirea și Vrajba sunt invizibile și inimaginabil de fine și de subtile (mai mult, evident, decât aerul și focul), și deși influența lor este în primul rând una psihologică, totuși caracterul lor spiritual nu este complet rupt de forma fizică. Numai existând în lume și amestecându-se cu elementele veșnice pot ele să le inspire acestora sentimentele care le fac fie să se împreuneze într-o îmbrățișare reciprocă, fie să se despartă retrăgându-se fiecare pentru sine într-o exclusivitate rece. Efectele secundare ale acestor procese sunt fizice și sunt rezultatele întâmplării. Cum se petrec acestea vom arăta în secțiunea următoare, dovedind că sunt pe deplin justificați cei care, în ciuda impulsului psihologic originar (pe care de obicei îl ignoră), pretind că Empedocle merită să intre în istorie ca primul european care a introdus în știință ideea unei forțe operând asupra materiei. În același timp concepțiile grecului sicilian din secolul al cincilea a.Chr. nu sunt atât de simpliste pe cât le-au considerat unii dintre criticii săi.

H. CAUZALITATEA LA EMPEDOCLE: ÎNTÂMPLARE, NECESITATE ȘI NATURĂ

Empedocle a fost acuzat în antichitate, mai ales de către Aristotel, că mai întâi a postulat șase și numai șase principii ultime, pentru ca apoi să le găsească insuficiente pentru construirea lumii și să le mai adauge două, Întâmplarea (*Tyche*) și Necesitatea (*Ananke*). Unii cercetători moderni, ca Bignone (*Emped.* 306), au considerat aceasta o reală slăbiciune a sistemului său. Aristotel scria (*GC*, 334a7): «Ce este primul mișcător și cauza mișcării? Nu poate fi nici Iubirea și nici Vrajba, pentru că ele sunt cauzele unui *tip* particular de mișcare». Ce tip de mișcare, el stabilise anterior (333b12): «Ele sunt cauzele agregării și respectiv dezagregării».[1]

În acest capitol, Aristotel privește lucrurile din punctul său de vedere, adică din cel teleologic. Pentru el, așa cum spune în *Fizica*, există numai două posibile explicații ale evenimentelor, întâmplarea sau scopul. Întâmplarea nu poate fi responsabilă pentru regularitate (ceea ce se întâmplă «întotdeauna sau în cea mai mare parte»), deci aceasta trebuie să fie rezultatul unei cauzalități cu scop. Dar în general natura înfățișează regularitatea (ex. boabele de grâu produc numai grâu, niciodată măsline), așadar natura funcționează teleologic. Evenimente întâmplătoare se produc numai ocazional, și dovedesc mai degrabă eșecul scopului, decât absența.

Din această perspectivă el nu putea să nu afirme că Empedocle a gândit greșit[2]; dar nu este o perspectivă pe care o împărtășesc toți. De pildă, Empedocle atribuie constituirea diferitelor substanțe organice proporției în care elementele se amestecă în ele. Această proporție este un rezultat accidental provenit din interacțiunea Iubirii cu Vrajba. Aici cuvântul folosit pentru proporție este *logos*, dar *logos* are multe alte semnificații în limba greacă, dintre care unele se referă doar la comportamentul ființelor raționale: el poate însemna gândire sau rezultatul gândirii. Aristotel se joacă cu vorbele atunci când continuă: «Care este atunci cauza acestui *logos*? Probabil nu focul sau pământul, dar nici Iubirea sau Vrajba, fiindcă una este cauza agregării, cealaltă a dezagregării. Cauza este natura esențială a fiecăreia» – o introducere fără scrupule a ideilor lui Aristotel și care pentru Empedocle nu ar fi însemnat nimic – și nu doar «amestecul și separarea a ceea ce este amestecat»», așa cum arată el. «Dar adevăratul nume al acesteia este întâmplare, nu *logos*, fiindcă este posibil ca lucrurile să fie amestecate accidental».

Nu există nici o dovadă că Empedocle ar fi folosit cuvântul *logos* în acest sens[3], și în mod sigur el a crezut că substanțele organice și creaturile vii sunt produse din întâmplare, în ciuda faptului că elementele se pot combina și își pot menține pentru un timp uniunea datorită influenței Iubirii. (Nu ne surprinde faptul că Aristotel a găsit aceste idei ca fiind puțin confuze, și că s-a întrebat nedumerit în *De anima* (408a21): «Este Iubirea cauza vreunui amestec produs la întâmplare, sau a unui amestec potrivit *logos*-ului?»). Descriind formarea oaselor, el afirmă după menționarea proporției în care elementele s-au amestecat: «Și ele devin oase albe, unite prin minunatul cheag al Iubirii» (fr. 96), și iarăși despre sânge: «Ancorat în primitoarele porturi ale Cipridei» (98.3). În același timp, indicând, în același fragment, care este amestecul potrivit el vorbește despre pământ ca «aflându-se din întâmplare» în cantitate egală cu celelalte, pe când în fr. 85 focul «a întâlnit din întâmplare» puțin pământ, producându-se astfel ochiul: creaturile care au corpuri moi peste scheletul dur «au luat din întâmplare această moliciune din mâinile lui Cypris» (75.2). El mai scrie: «Prin capriciul Întâmplării toate lucrurile gândesc» (fr. 103) și «atâta timp cât cele mai ușoare corpuri se întâlnesc din întâmplare în căderea lor» (fr. 104). După ce citează aceste exemple, Simplicius adaugă (*Fiz.* 331.10): «Se pot găsi multe asemenea expresii în *Fizica* lui Empedocle». El lărgește critica lui Aristotel (*Fiz.* 196a11 sq.), arătând că filosofii naturaliști anteriori, inclusiv Empedocle din care el citează, deși nu dau nici o explicație întâmplării, o folosesc din plin. Probabil mai izbitoare este utilizarea de către Empedocle a întâmplării ca fiind unica explicație a caracteristicilor biologice favorabile ca forma, cea mai puternică armă din arsenalul teleologiștilor. Aceasta apare mai clar în explicarea evoluției animalelor prin supraviețuirea celor mai pregătite (p. 138 sq., în prezentul volum), dar poate fi ilustrată și prin critica lui Aristotel din *De part. anim.* 640a19: «Empedocle greșea atunci

când spunea că multe caracteristici ale animalelor sunt rezultatul aparițiilor accidentale de-a lungul formării lor, de exemplu, coloana vertebrală divizată în vertebre din cauza contorsionării [foetusului], care a rupt-o».[4]

Așadar, fragmentele confirmă caracterul accidental al formării naturii organice. În ciuda viziunii sale religioase și a alegerii Afroditei, spirit al armoniei și bunătății, ca una din forțele motrice, Empedocle, ca și ionienii, nu este teleologist în descrierea pe care o dă lumii fizice. Aceasta reprezenta în ochii lui Aristotel, ca și în cei ai lui Platon, anterior[5], o greșeală gravă, dar probabil că Empedocle și predecesorii săi au dovedit din acest punct de vedere o concepție mai științifică. Nu prea este fondată acuzația că el a adăugat întâmplarea, în mod nelegitim, ca fiind o cauză independentă peste și mai presus de cele pe care le recunoscuse deschis. În afară de o expresie poetică «prin capriciul lui *Tyche*», substantivul nu apare în fragmente, ideea de întâmplare sau apariție accidentală fiind introdusă prin verbe[6]. Aristotel (*Fiz.* 196a8) spune că aceia care cred că nu există întâmplarea, ci că orice eveniment are o cauză definită, îi invocă pe filosofii mai timpurii pentru a-și susține opinia. Aceștia, spun ei, discutând despre devenire și disoluție, ignoră întâmplarea și se poartă ca și când nu ar exista un eveniment întâmplător. În replica sa Aristotel remarcă doar că, dacă omit să o explice, nu înseamnă că nu o concep, căci ei folosesc de fapt această noțiune, de pildă Empedocle, atât în cosmogonia, cât și în zoogonia sa. Simplicius, care și el fusese în posesia poemului, afirmă același lucru (*Fiz.* 331.15): «Empedocle merită mai puțină considerație (decât atomiștii) fiindcă el pare să plaseze întâmplarea printre subiectele minore și nu explică niciodată ce este aceasta». Concluzia naturală este aceea că Empedocle, ca și mulți alții din toate timpurile, putea vorbi despre lucruri ca «pur și simplu întâmplându-se» sau ca fiind «accidentale», fără să nu presupună că întâmplarea este cauza lor. Concepția sa ar putea deveni mai clară după o scurtă discuție despre *ananke*.

Empedocle, ca și Parmenide, urmează poeți și învățători religioși atunci când vorbește despre *ananke* ca despre o putere personală. În fr. 116 Iubirea «urăște intolerabila Ananke», iar fr. 115 menționează o hotărâre a lui Ananke. Funcția acesteia în sistemul său nedumerește în mod evident pe comentatori, care nu reușesc să cadă de acord. Aetius o numește într-un loc Unul, din care cele patru elemente sunt materia, iar Iubirea și Vrajba sunt forma; în alt loc, el o descrie ca fiind o cauză care se folosește de principii și elemente. Plutarh o identifică pur și simplu cu Iubirea și Vrajba, în timp ce Simplicius o enumeră ca pe o a treia cauză creativă. Altundeva, el îi atribuie lui Empedocle o schemă mai elaborată, în care cele două contrarietăți expuse prin intermediul elementelor (cald-rece, uscat-umed) sunt subsumate de perechea unică Iubire și Vrajbă, care cade sub monada *ananke*.[7]

Nu putem spune la care parte a poemului se referă acești scriitori, dar frazeologia lor arată că ei încercau să remodeleze ceea ce găsiseră la peripateticieni sau în formulările ulterioare. Este puțin probabil ca versurile lui Empedocle să fi trecut dincolo de simpla formulare a lui Aristotel (*Fiz.* 252a7): «Probabil că Empedocle a vrut să spună că preponderența alternativă a Iubirii și a Vrajbei ca mișcători este inerentă lucrurilor ca necesitate». Cu alte cuvinte, în ciuda personificării lui *ananke*, el nu a vrut să spună decât că, elementele, Dragostea și Ura fiind ceea ce sunt, nu se putea să se întâmple altfel. Se poate avea în vedere comentariul lui Hippolytos la «hotărârea lui Ananke» din fr. 115 (*Ref.* 7.29; *DK*, I, 356 sq.): «Ceea ce el numește Ananke este mișcarea de la unu la mai mulți produsă de Ură, și cea de la mai mulți la unu, produsă de Iubire».[8]

Trebuie să ne reamintim că pentru greci întâmplarea și necesitatea puteau fi cam același lucru. Despre Oreste s-a putut spune că a murit «dintr-o întâmplare necesară», pe care Tecmessa din *Ajax* o deplânge ca fiind cel mai mare rău între rele. Platon critică acea cosmogonie a filosofilor neteleologici, ca Empedocle, spunând că ei fac ca lucrurile să se producă «în mod necesar din întâmplare». Puțin mai târziu, el numește aceeași cauză «întâmplare și natură (*physis*).[9] Toate acestea pot suna straniu, dar reprezintă o viziune coerentă. *Fizis* este în ochii acestor oameni o necesitate naturală inerentă fiecărui lucru separat și fiecărei substanțe, și nu o lege de interacțiune între ele. Cum fiecare lucru se mișcă așa cum îi dictează propriul *physis*, contactele dintre ele vor fi întâmplătoare, deși sunt produse de necesitate. Prin «întâmplare» se înțelegea «o cauză care nu este manifestă pentru rațiunea umană», așa cum a specificat mai târziu Aristotel. Putem fi siguri că ploaia va cădea și că flăcările se ridică, pentru că stă în *physis*-ul lor să facă așa. Dar nu suntem în stare să spunem când și unde o porțiune de foc va întâlni o porțiune de apă și în ce proporții se vor amesteca ele. Ca efect, formarea cosmosului este rezultatul neprevăzut și fără să fi avut un scop al contactului dintre substanțele materiale, fiecare dintre ele condusă pe anumite căi de propriul său impuls interior. Aceasta este esența acestui tip de cosmologie, împotriva căreia Platon și Aristotel și-au îndreptat artileria grea, în interesul teleologiei.

Criticile nu par să acopere un alt factor activ din universul lui Empedocle: forțele motrice interne ale elementelor însele. În mod sigur ele nu sunt materie moartă, care ar rămâne complet inertă dacă nu ar fi activată de forțe externe, dar dacă încercăm să analizăm noțiunile lui Empedocle, de cauze și forțe, și să le distingem în maniera aristotelică, îi vom contorsiona ideile și le vom forța să intre într-o logică pe care el nu o cunoștea. În aceste probleme, el era mult mai aproape de imprecizia gândirii populare. Potrivit concepției sale, spune Aristotel, în *De anima* (415b28), plantele cresc în jos pentru că pământul tinde în jos prin natură și în sus pentru că focul tinde în sus. Oarecum similar, în capitolul deja citat din *De gen. et. corr.*, în care încearcă să arate că viziunea lui Empedocle despre mișcare și cauzele sale este naivă, el afirmă: «Vrajba este aceea care separă, totuși *aither* se naște sus nu prin Vrajbă ci, așa cum spune el într-un loc, în mod natural, sau în alt loc, din întâmplare («Căci s-a întâmplat să întâlnească (celelalte elemente) atunci în drumul său, dar adeseori în alt mod»). Altundeva, el spune că este în natura focului să se miște în sus, deși *aither*, «se înfundă în pământ cu rădăcini adânci».[10]

Intelectul lui Aristotel este plină de propriile sale idei, de propria sa distincție dintre mișcarea «naturală» și aceea «determinată», de teoria că toată mișcarea naturală trebuie să fie direcționată înspre un final predeterminat. Ceea ce afirmă el nu este decât aceasta, că în concepția lui Empedocle mișcarea fiecăruia dintre elemente este necesară și că întrepătrunderea elementelor este arbitrară. Ambele sunt rezultatele «naturii», care este cauză necesară, nu teleologică. Așa că el scrie, în *Metafizica* (1000b12): «El nu oferă o cauză a schimbării înseși, cu excepția explicației că ea ține de natura lucrurilor... ca și când ar fi *necesară* pentru ele schimbarea; dar el nu sugerează o cauză a necesității acesteia». Oricum, există un alt principiu evident funcțional în elemente, respectiv atracția dintre asemănător și asemănător. Orice porțiune de foc sau de pământ are o tendință naturală de a căuta și de a se uni cu alte părți ale aceluiași element. Și aceasta era o concepție populară universală. Tannery, reținând că pentru Empedocle nu pare

a fi o forță transcendentă, ci doar o proprietate imanentă a materiei, a adăugat corect: «Nous ne pouvrons guère penser trouver autre chose à cette époque.» Încă de la Homer, și fără îndoială cu mult timp înainte, s-a crezut că «Zeii aduc întotdeauna împreună asemănătorul cu asemănătorul» (*Od.* 17.212), iar teza apare în diferite forme la mai mulți gânditori raționaliști, inclusiv la Democrit. Aici din nou criticii au pretins că detectează faptul că Empedocle invocă și altă forță în afară de acelea cărora le-a recunoscut un loc în sistem. Evident, este mai dificil de corelat principiul acesta cu puterile exterioare ale Iubirii și Vrajbei, fiindcă, așa cum remarca Aristotel, în separarea celor neasemănătoare, Vrajba unește substanțele asemănătoare.[11] În multele pasaje în care este invocată această teorie, nu este întotdeauna ușor să decidem dacă Empedocle are intenția să vorbească despre o proprietate inerentă a materiei sau despre influența Vrajbei asupra ei, ca de pildă în fr. 90: «Astfel dulcele s-a însoțit cu dulcele, amarul l-a căutat pe amar, acidul a venit spre acid și caldul s-a îndreptat spre cald.»[12] El a acceptat ca axiomatică, fără să se gândească prea mult, ideea că *este* o calitate intrinsecă a lucrurilor și probabil că Burnet se apropia de adevăr atunci când scria (*EGP*, 233): «Depinde de natura proprie a fiecărui element și nu este capabilă să aibă efect decât atunci când Vrajba divide Sfera». (În termeni mai concreți, el credea că atracția asemănătorului pentru asemănător a fost explicată prin doctrina «simetriei porilor»). Principalul țel al lui Empedocle era acela de a salva lumea reală din unitatea și imobilitatea în care înghețase din cauza lui Parmenide. În consecință, el a crezut de cuviință să pornească de la o concepție a acesteia ca fiind aparent unitară și statică și să arate că unitatea nu este esențială, mișcarea și schimbarea putând fi introduse. Această idee, în sistemul său, a fost reprezentată de Sfera în care Iubirea a amestecat atât de complet elementele încât naturile lor separate nu au fost posibil de distins. Cu această forță puternică ținând laolaltă neasemănătorii, tendința lor naturală de a își căuta asemănătorul ar fi rămas fără efect, fără intervenția la fel de puternică a Vrajbei. Un alt motiv pentru a începe de la o stare a «tuturor lucrurilor laolaltă» ar fi putut fi acela că aceasta era modalitatea în care întotdeauna începuse cosmogonia, din vechea epocă a miturilor, în care pământul și cerul erau una, până la sistemele «moniste» ale ionienilor. Sfera Iubirii seamănă în special cu *apeiron*-ul primar al lui Anaximandru; este «nu mai mult decât o clarificare a confuziei din gândirea lui Anaximandru».[13] Aparenta sa unitate devine, așa cum în mod logic trebuia să fie dacă opusele trebuiau «separate» din ea, un amestec. Și Empedocle, mergând pe urmele lui Parmenide, a conceput masa originară ca fiind sferică, deși în același timp ea era nelimitată – o combinație de idei care s-ar putea să fi fost prezentă și în mințile gânditorilor mai timpurii (cf. și pentru Empedocle).

În teoria fizică a lui Empedocle avem un stadiu de tranziție din istoria ideilor, în care categoriile moderne ale gândirii nu sunt întotdeauna relevante și pe care este mai profitabil să îl înțelegem decât să îl criticăm. Separarea noțiunilor de trup și spirit a fost un proces foarte gradat, care nu s-a încheiat încă, deși ar fi peste puterile noastre de exprimare să spunem clar în ce etapă s-a ajuns. Am întâlnit deja concepția heraclitică a «focului rațional». Acolo nu se făcea încă nici o aluzie la separare, oricât de clar părea faptul că dificultățile datorate unei astfel de concepții compozite trebuiau să conducă foarte curând înspre o ruptură. Empedocle a produs falia, depozitând forța motrice în două entități separate. Totuși acțiunea lor este, încă, una psihologică. Dragostea sau

atracția și ura sau mânia sunt cele care luptă pentru supremație între elemente, și este mai aproape de adevăr să spunem că asemenea impulsuri *animă* elementele decât că le mișcă. Cel puțin corpurile care se supun acțiunii lor nu sunt doar materie moartă, iar aplicarea unor nume divine pentru ele este mai mult decât o convenție poetică. Oricum, importanța lui Empedocle nu stă în aceea că el merge pe urmele hylozoismului, ci în marele pas înainte pe care îl face declarând că elementele sunt indestructibile și imuabile, cosmosul fiind format dintr-un amestec al acestor rădăcini inalterabile, în diferite proporții, și că mișcarea necesară pentru a produce amestecul nu a fost cauzată (împotriva modului de gândire milesian) de elementele însele, ci de forțele distincte care acționează asupra lor.

I. CICLUL COSMIC

Alte analize descriptive ale acestei lumi, cu detalii ale formării substanțelor organice și creaturilor vii, vor fi deocamdată lăsate la o parte, până după ce vom studia întregul proces cosmic. Lucrul acesta va clarifica rolurile Iubirii și Vrajbei în actualul stadiu al istoriei lumii. Procesul, descris în fr. 17 și în alte fragmente, este extrem de complex. A fost o perioadă în care Iubirea a guvernat singură, amestecând toate elementele într-o unitate. Apoi, Vrajba a pătruns în Sferă și a început să le separe, până când în final ea a posedat totul și fiecare element a fost rupt de rest. După aceea, Iubirea se afirmă din nou, stăpânește întregul încă o dată și gradat aduce elementele disparate împreună până când ele sunt iarăși complet unite. Un univers de «lucruri muritoare», ca acela în care noi trăim, este un stadiu temporar intermediar între supremația Iubirii și cea a Vrajbei, un produs al tensiunii și conflictului dintre ele. Vechii idei a cosmogoniei ca «separare» dintr-o unitate originară i-a fost adăugat un proces invers, de împreunare din starea de separare, care nu este mai puțin cosmogonic. «Dublă este nașterea lucrurilor muritoare și dublă le este pieirea» (17.3). Nu există o singură cosmogonie, ci o succesiune fără sfârșit de lumi. «Iar Empedocle și Anaxagora produc celelalte lucruri prin separarea din amestec, dar ei diferă prin aceea că Empedocle face ca aceste lucruri să se întâmple ciclic, pe când la Anaxagora ele se petrec o dată pentru totdeauna» (Arist. *Fiz.* 187. a23); sau așa cum Simplicius descrie procesul mai pe larg (*De caelo*, 293.18):

> *Alții susțin că același cosmos se naște și piere alternativ, ivindu-se și pierind, și că această succesiune are loc pentru totdeauna. Astfel Empedocle spune că Iubirea și Vrajba dobândesc ascendența pe rând: Iubirea aduce toate lucrurile laolaltă într-unul, distruge cosmosul creat de Vrajbă și face din el Sfera, pe când Vrajba separă din nou elementele și crează o lume ca aceasta.*

Măcar atâta este clar, că atunci când încercăm să discutăm detaliile fiecărui stadiu al ciclului în parte lipsurile din cunoștințele noastre despre poem ridică probleme pe care nu le putem rezolva în totalitate cu certitudine.

Primul stadiu: Sfera Iubirii

«Ele nu încetează astfel niciodată să alterneze continuu, o dată adunându-se toate laolaltă într-una prin Iubire, o dată iarăși despărțindu-se una de alta prin Ură» (fr. 17.6-8).

Deși procesul este ciclic, punctul de pornire logic (din motive pe care le-am prezentat în secțiunea precedentă) este starea de unitate, în care Iubirea a adunat toate lucrurile laolaltă într-unul.[1] Hippolytos a păstrat o descriere a Sferei rezultate (*Ref.* 7.29.13, fr. 29):

> *Despre forma cosmosului, cum era el când era ordonat prin Iubire, el vorbește astfel:*
>
> *«Nu se desprind două ramuri gemene din spatele ei, nu sunt picioare și nici genunchi sprinteni, nu sunt organe de procreare, ci doar Sfera în toate direcțiile egală cu ea însăși.»*

Prima surpriză este probabil aceea de a constata că Empedocle se străduiește să nege faptul că amestecul originar al elementelor ar fi antropomorf sau zoomorf. Dar pentru el era divin, «cel mai binecuvântat dintre zei», potrivit lui Aristotel[2], și este evident că prototipul său era divinitatea cosmică unitară a lui Xenofan. În același timp, aceasta ilustrează remarcabila coerență pe care Empedocle era în stare să o mențină între diferitele părți ale sistemului său. În lumea noastră imperfectă, cea mai înaltă manifestare a vieții, adică inteligența și cunoașterea, a fost dobândită în mediul fizic ce expune amestecul de elemente cel mai aproape de perfecțiune.[3] Se păstrează această idee atunci când se afirmă că, dacă se realizează un amestec perfect al elementelor, produsul va fi cea mai înaltă formă de viață, divinitatea. Ca și la Xenofan, aceasta este nemișcătoare. Informații suplimentare putem obține de la Simplicius (*Fiz* 1183.28):

> *Eudemus consideră că imobilitatea (de care vorbește Aristotel în Fizica 252a9) se aplică Sferei în faza de supremație a Iubirii, atunci când toate lucrurile sunt amestecate.*
>
> *«Atunci nu se distinge nici corpul cel moale al soarelui», dar cum el (Empedocle) spune,*
>
> *«Astfel totul este ținut strâns în întunericul compact al Armoniei, o Sferă rotundă[4] bucurându-se în liniștea ei circulară»[5]*

Un alt set de versuri (fr. 28), care, în manieră empedocleană, repetă expresii din alte părți ale poemului, dar introduce și concepții noi în context, statuează faptul că Sfera este «întru totul fără limite». Empedocle trebuie să fi vrut să opună această idee limitării stabilite de Parmenide pentru întregul său sferic, dar noi nu ne aflăm în posesia argumentelor sale pentru schimbare (așa cum le cunoaștem pe cele ale lui Melissos). Oricum, este clar că el nu găsește incompatibilitate între lipsa de limite (în orice sens; vezi vol. I) și forma sferică.

În acest stadiu sfera este pătrunsă de la un capăt de altul de Iubire, și Vrajba a fost împinsă până la limita ei ultimă: exilul spațial este echivalentul necesar al lipsei de efect. «Dacă Ura nu ar exista printre lucruri (așa cum există acum), totul ar fi una potrivit lui», spune Aristotel (*Metaf.* 1000b1) citând ultima parte a fr. 36: «Când (elementele) se adună laolaltă, Vrajba se retrage în cel mai îndepărtat colț». Aceste relații spațiale sunt subliniate în fr. 35, care descrie procesul gradat prin care se ajunge la totala supremație a Iubirii (p. 125 sq. în prezentul volum).

Așadar, suveranitatea Iubirii se prezintă printr-o Sferă conținând cele patru elemente atât de bine amestecate prin co-prezența ei printre ele, încât sunt de nedistins, caracteristicile lor antitetice normale fiind suspendate. (cf. Philoponus în A41). În consecință e pace și liniște, «nici o diviziune sau luptă dizgrațioasă a membrelor».[6] Întregul este efectiv, chiar dacă temporar, o unitate, și este numit zeu, ca și divinul Întreg al lui

Xenofan, din care se trage și care se bucura de aceeași tihnă. Vrajba își așteaptă vremea la marginea extremă a Sferei. Nu merită să ne întrebăm în ce sens anume este ea o unitate. Orice explicație trebuie să fie istorică. Fără îndoială că Anaximandru și-a gândit *apeiron*-ul ca pe o unitate, dar în epocile mai critice, observându-se că într-un sens trebuia să conțină elementele unui cosmos, el a fost descris ca un amestec.[7] Empedocle, care cunoștea concepția lui Parmenide, a presupus că faza unitară trebuie să conțină elementele, fiindcă dintr-o unitate strictă nu se poate naște o pluralitate, și a vorbit despre Iubire ca unindu-le «într-unul» (εἰς ἥν). Scriind despre el, Aristotel preia uneori această expresie, sau numește Sfera «Unul»[8], însă alteori o caracterizează ca fiind un amestec.[9] Empedocle nu a avansat dincolo de noțiunea de amestec mecanic (așa cum va arăta secțiunea F din acest capitol), dar aspectul important este acela că sub influența fără opoziție a Iubirii elementele au devenit (a) amestecate atât de inextricabil și (b) atât de «dragi» unul altuia încât toate caracteristicile lor, altfel antagonice, au devenit subordonate și într-adevăr anihilate într-o inefabilă armonie.[10]

Stadiul al doilea: înaintarea Vrajbei

«Cum Vrajba câștigă din nou, mișcarea reîncepe în Sferă: «Fiindcă (fr. 31) unul câte unul, toate membrele zeului freamătă»». Astfel introduce Simplicius *Fiz.* 1184. 2 fr. 31. Un citat care trebuie să fi stat cam în același context cu acesta este cel păstrat de Aristotel (fr. 30):

> *Dar cum marea Vrajbă a crescut mult în membre și cum i s-au mărit puterile, când s-a împlinit timpul care este fixat pentru ele pe rând, printr-un larg jurământ...*

Despre acestea Aristotel (*Metaf.* 1000b12) comentează că Empedocle nu oferă vreo cauză a schimbării însăși: ea pare să se producă în mod natural. Pasajul, arată el, implică faptul că modificarea este necesară, dar motivul pentru această necesitate nu este clarificat nicăieri. Probabil că a mai rămas ceva de spus despre felul în care Empedocle abordează problema – imposibil de evitat după Parmenide – a introducerii mișcării într-o sferă nemișcată. Sfera nu mai era cu adevărat o unitate, iar forțele motrice existau. Această ipoteză a părut satisfăcătoare și întrebarea de ce una sau alta din forțe a început să devină eficientă, la un anumit moment dat primește mai degrabă un răspuns religios decât unul de factură fizică. «Largul jurământ» din aceste versuri se repetă, legat de «necesitatea» despre care vorbea Aristotel, citând din *Purificările* ce descriu soarta sufletelor divine prinse în roata reîncarnărilor (fr. 115.1-2):

> *Există un oracol al Necesității, o veche hotărâre a zeilor, pecetluită cu jurăminte grozave.*

Victoriile și înfrângerile alternative ale Iubirii și Vrajbei au fost guvernate de aceeași lege eternă ca și rătăcirile ciclice ale sufletelor individuale. O putem deduce din mijloacele fizice prin care se întâmplă. E posibil ca, în perioada lungă de luptă pentru a câștiga victoria și pentru a menține câștigul, învingătorul să își epuizeze temporar forțele, în timp ce puterile rivalului său se refac. Dar în final este vorba despre o sancțiune religioasă care guvernează atât macrocosmosul cât și microcosmosul, analogă justiției cosmice care în lumea lui Anaximandru se asigura că nici unul dintre contrarii nu dobândea un avantaj definitiv asupra altuia.

Așadar, Vrajba intră în Sferă și inițiază o mișcare ce o dezintegrează. Cum Iubirea

își pierde puterea, tendința fiecărui element de a-și căuta asemănătorul se clarifică, iar ele încep să se despartă. În termeni psihologici sau morali (la fel de importanți pentru Empedocle), semințele urii și exclusivității sunt semănate în perfecta armonie a Sferei divine. În cursul separării lor, se formează lumea noastră, în care mari masse de elemente deja separate – pământul, marea, aerul și (cum credea el) focul de la margine – dar procesul nu este complet încă. «Vrajba și Iubirea se mai luptă una cu cealaltă» (Aristotel, *GC*, 315a16). Fiindcă, în primul rând, fiecare dintre masele principale mai conține o anumită cantitate din alt element; vedem râuri țâșnind din pământ, foc izbucnind la suprafață. În al doilea rând, există o mare varietate de creaturi organice care sunt formate din câteva elemente, amestecate în diferite proporții.

Un stadiu similar trebuie bineînțeles atins în perioada complementară în care Iubirea este în creștere, dar propria noastră lume este una a avansului Vrajbei. În acest punct afirmațiile explicite ale lui Aristotel sunt în acord cu ceea ce știm despre demersul lui Empedocle. «El spune că acest cosmos de acum, aflat sub influența Vrajbei, este similar cu cel care a fost anterior, sub influența Iubirii».[1] În *De caelo* se oferă o stranie motivație pentru aceasta, dar pasajul este cea mai bună mărturie a faptului.

> *Este irațional să faci să pornească procesul lumii de la lucruri în mișcare și separate. De aceea Empedocle începe fenomenul de formare în perioada în care predomină Iubirea; el nu și-ar fi putut constitui universul făcându-l din elemente separate și combinându-le prin Iubire. Elementele cosmosului sunt în stare de separare, așa încât producerea sa trebuie să se fi început de la unitate și combinație.*[2]

Simplicius afirmă și el de câteva ori același lucru, de exemplu în *De caelo,* 590-19: «El spune că elementele au fost la început combinate prin Iubire, și mai apoi, devenind separate prin Vrajbă, ele au format această lume a noastră».[3] La Empedocle însuși, ca și la doxografi, constituirea lumii este descrisă ca o separare a elementelor dintr-un amestec inițial, mai întâi în ordinea lor cosmică (A30) mai apoi în creaturile vii. Astfel, în fr. 62, primii bărbați și primele femei își au originea în «întreaga natură», adică în forme de viață mai puțin diferențiate, care pe rând au fost realizate din pământ, din apă și din foc, ca rezultat al faptului că focul lupta să își găsească asemănătorul.[4] Iarăși, copacii sunt deopotrivă cea mai timpurie formă de viață și, corespunzător, conțin elementele într-o stare mai puternic amestecată decât alte forme de viață (A70). Din perspectivă religioasă și morală, cel mai semnificativ fapt este acela că lumea noastră reprezintă o decădere de la o eră a păcii și armoniei, guvernată de Afrodita, înspre una a discordiei și măcelului (fr. 128).

Mișcarea cosmogonică a Sferei, inițiată de Vrajbă, este una de rotație sau de învârtire (grecește *diné*). Aceasta este o simplă influență a cosmologiei – mișcările vizibile ale corpurilor cerești – asupra cosmogoniei, prezentă și în cazul Anaxagora, care își începe cosmogonia cu o revoluție inițiată de *Nous*, prezentă și la atomiști. Mecanismul fizic al acesteia va fi discutat mai târziu. Începută într-un stadiu foarte timpuriu de disoluție a Sferei, această mișcare duce la separarea elementelor «prin stimulul revoluției».[5]

Stadiul al treilea: Vrajba triumfătoare

Din pasaje ca fr. 17.7-8 (= 26.5-6) și 21.7-8, este evident că vine o vreme când, în complet contrast cu uniunea elementelor în Iubire, ele sunt separate complet de Vrajbă.[1]

Dar informațiile pe care le deținem sunt prea sărace pentru a răspunde la toate întrebările noastre despre această stare de lucruri. Există doar două versuri din Empedocle[2] care sunt citate de Plutarh într-un context descriptiv. În dialogul său *Despre fenomenul unei singure fețe în orbita lunii*, el scrie (926d):

> *Ai grijă ca, atunci când strămuți fiecare lucru și îl îndrepți spre locul său natural, să nu înfăptuiești prin filosofia ta o disoluție a cosmosului și să nu împovărezi lucrurile cu Vrajba lui Empedocle – sau să nu ridici împotriva naturii Titanii și giganții din vechime – și să îți dai seama că lucrul pe care vrei să-l descoperi, prin separarea a tot ceea ce este greu de tot ceea ce este ușor, este acea dezordine sau discordie mitică și îngrozitoare, ca atunci când Empedocle spune:*
>
> > *«Nu se distinge nici forma strălucitoare a soarelui,*
> > *nici pământul aspru[3] și nici marea»*
>
> *Pământul nu conținea nici o porțiune de căldură, nici apa – de aer; nimic din ceea ce este greu nu era sus, nici din ceea ce este ușor – jos; principiile [elementele] tuturor lucrurilor, neamestecate, neiubitoare și solitare, neadmițând combinație sau asociere, ci evitându-se și îndepărtându-se unul de altul prin mișcările lor îndărătnice, se aflau în starea despre care Platon [Tim. 53b] afirma că este aceea în care toate lucrurile sunt astfel fiindcă Zeul este absent – adică starea în care se află corpurile atunci când le-au părăsit mintea și sufletul; până când dorința se coboară providențial asupra naturii atunci când Iubirea, Afrodita sau Eros apar în ea, așa cum arată Empedocle și Parmenide și Hesiod.*

Limbajul din propoziția care urmează citatului nu lasă nici o umbră de îndoială asupra faptului că vorbitorul lui Plutarh îl parafrazează încă pe Empedocle. El sugerează o comparație cu ideea de mișcare întâmplătoare din haosul platonic, înainte ca să lucreze asupra lui divina rațiune a Creatorului, și comparația se desăvârșește în ideea potrivit căreia și Empedocle descria o stare de lucruri care a fost mai târziu modificată de divinitatea Sferei. Nu deducem de aici că mișcările însele erau similare, dar paralela nu i s-ar fi părut evidentă lui Plutarh dacă în fapt elementele n-ar fi rămas nemișcate sub Vrajbă, așa cum erau în amestecul divin provocat de Iubire. Mișcarea este confirmată printr-un pasaj din *De caelo* (301a14) în care Aristotel spune că Empedocle omite să descrie cosmogonia perioadei în care Iubirea învinge Vrajba, din cauza dificultății de a descrie un proces de *genesis* de la elemente «separate și *mișcătoare*».

Aceste dovezi pot fi întărite prin considerații mai generale. Când conflictul și discordia prevalează, este puțin probabil ca rezultatul lor să fie pacea și liniștea, care sunt produsele ultime ale iubirii și concordiei și care (așa cum susține Empedocle, în acord cu pitagoricii) sunt stări bune și de dorit[4]. Există în sistemele presocratice, în special după Parmenide, o tendință generală de a asocia unitatea cu pacea, iar pluralitatea cu mișcarea[5]. Sunt una sau două mărturii vechi care ar putea sugera o altă stare de lucruri și din nefericire în absența propriilor cuvinte ale lui Empedocle ne este greu să fim siguri. De exemplu, explicația pe care o dă Zeller este de o foarte atrăgătoare simplitate:

> *Ambele procese [de separare și de combinare] continuă până când completa uniune pe de o parte, sau completa separare pe de alta, se realizează, și aceasta este și durata mișcării și vieții naturii, precum și a formării și distrugerii lucrurilor individuale. De îndată ce țelul este atins, mișcarea încetează, elementele se opresc din a se combina sau separa – fiindcă ele sunt complet amestecate*

sau complet separate – și vor rămâne în această stare până când ea este modificată de un nou impuls din direcția opusă.[6]

Această interpretare își are fundamentul în afirmația făcută de Aristotel în *Fizica* (250b26), după care, potrivit lui Empedocle «lucrurile sunt alternativ în mișcare și în repaus, în mișcare atunci când Iubirea face una din mai multe sau Vrajba mai multe dintr-una, în repaus în perioadele intermediare»; și în presupunerea că Aristotel se referă la două perioade de repaus. Sensul de aici nu este deloc sigur, și s-a crezut în general că el a înțeles greșit *v. 9–13* din fr. 17, pe care le citează. Adică s-a considerat că el a echivalat în mod greșit pe ἀκίνητοι («neschimbat», despre elementele nepieritoare) cu «nemișcat».[7] Puțin mai târziu în aceeași carte (252a7), Aristotel își repetă afirmația, dar cu «perioadă» la singular. «Se întâmplă ca pentru lucruri să prevaleze cu necesitate Iubirea sau Vrajba și să le miște pe rând, iar ele se află în repaus în perioada intermediară»; iar discipolul său Eudemus se referă la această perioadă de repaus numai în legătură cu Sfera, sub domnia Iubirii (*ap.* Simpl. 1183.28).

Încă una dintre criticile lui Aristotel poate nedumeri. Empedocle credea, spune el, că pământul este ținut în poziția sa centrală prin rapida învârtire a cerurilor, dar acest lucru nu se mai poate întâmpla atunci când elementele au fost complet separate unul de altul prin Vrajbă: «fiindcă el nu poate induce rotirea și acestui stadiu» (*Cael.* 259a31). Această propoziție a fost luată ca dovadă a faptului că nu numai mișcarea de rotație, ci toată mișcarea, va înceta în univers. Dar cei care citează aceste cuvinte și *Fiz* 250b26 ca probe fără echivoc ale opiniei lui Aristotel[8] ar trebui măcar să ia în considerație și menționarea «elementelor separate și mișcătoare» din *Cael.* 301a14.

În încercarea de a descrie starea de lucruri în care Vrajba este supremă, sursele noastre fac, după toate probabilitățile, presupuneri, în absența vreunei informații asupra acestui subiect în poemul lui Empedocle.[9] Este normal să considerăm că elementele separate erau aranjate în cercuri concentrice, având pământul în centru. Această idee este probabil implicată de critica lui Aristotel în legătură cu rotirea și este în acord și cu observația: în stadiul avansat de Vrajbă pe care l-a atins cosmosul nostru, principalele masse de elemente, ale pământului, apei, aerului și focului, au adoptat de fapt această ordonare. Dar acest lucru nu este nicăieri afirmat explicit.[10] Nici nu putem fi siguri cât timp a rămas Vrajba în echilibru nedisputat. Probabil că s-a produs o trecere instantanee de la terminarea procesului de separare la începerea reunirii gradate prin Iubire. Ciclul poate fi deci divizat în trei perioade egale[11]: de la Vrajbă la Iubire, Sfera, și de la Iubire la Vrajbă. Se poate descrie relația dintre elemente, de asemenea, ca fiind împărțită în patru – completa unitate, separarea, completa separare, unificarea – dar cea de a treia etapă reprezintă doar un moment de tranziție. Acestea pot explica lipsa de acord în explicațiile despre ceea ce se întâmplă în timpul domniei Vrajbei și se sprijină pe dificultatea de a imagina vreo stabilitate într-o stare de lucruri în care conflictul și discordia stăpânesc necontrolate.

Stadiul al patrulea: înaintarea Iubirii

Principala noastră sursă pentru această parte a ciclului cosmic o reprezintă cele câteva versuri ale lui Empedocle însuși. Din păcate sensul lor nu este foarte clar și au primit o mulțime de interpretări.[1] Așa cum înțelegem aici situația, ele ar trebui traduse după cum urmează (fr. 35, v3 sq.):

Când Vrajba ajunge în inima vârtejului și când la rându-i Iubirea se arată în mijlocul lui, atunci toate lucrurile se adună ca să fie unul singur – nu dintr-o dată, ci combinându-se din diferite direcții în voie.[2] *Și cum ele se unesc, Vrajba începe să se retragă înspre margine.*[3] *Totuși multe rămân neamestecate, alternând cu cele care au fost amestecate, toate acelea pe care Vrajba le ținea încă în plutire; fiindcă ea n-a ieșit afară cu totul cum se cuvine pentru a pleca spre cele mai îndepărtate hotare ale cercului, ci părți din ea au rămas înăuntru în timp ce alte părți au ieșit din membre. Dar cu cât ea continuă să se îndepărteze, cu atât pătrunde în ele blândul curent nemuritor al demnei Iubiri. Atunci, repede, acele lucruri care înainte au cunoscut nemurirea devin muritoare și acele obiecte care erau neamestecate devin amestecate când își schimbă locurile.*[4] *Și când ele se combină, miriade de tipuri de creaturi muritoare ies la iveală, având toate felurile de forme, o minune să le privești.*

Când Iubirea își mărește puterea asupra elementelor, ceea ce înseamnă și că ocupă fizic un spațiu mai mare printre ele, Vrajba este treptat îndepărtată afară din și dincolo de limitele lor. Viziunea cea mai larg răspândită astăzi este aceea că același lucru se întâmplă și atunci când Iubirea este învinsă de Vrajbă. Cele două schimbă locurile între ele, fiecare alungând-o pe cealaltă în afara lumii și apoi invadând-o din nou din acea poziție. În traducerea dată mai sus, efectul re-intrării Vrajbei este acela de a îndrepta Iubirea spre centru și de a o forța să se reducă. Atâta timp cât își continuă progresul victorios, ea penetrează întreaga sferă până în inima vârtejului (adică în interiorul lui) iar Iubirea este împinsă în partea cea mai centrală a masei care se învârte, fiindcă efectul Vrajbei a fost acela de a o face să se rotească cu o viteză mereu mai mare. Procesul se aseamănă cu sistola și diastola unei inimi, analogie fiziologică ce este în acord cu stilul lui Empedocle (Vezi Burnet, *Thales to Plato*, 73). Versurile de început descriu așadar momentul de supremație a Vrajbei. În acest punct, probabil fără nici o pauză, Iubirea începe încă o dată să se extindă și, pornind din centru, elementele se unesc treptat unele cu altele pentru a forma o altă lume ce conține creaturi muritoare. Accentul cade pe natura graduală a acestui proces și pe rezistența și retragerea treptată a Vrajbei. Semnificația lucrurilor nemuritoare care devin muritoare este explicabilă prin ceea ce urmează. Ele sunt elementele indestructibile și de neschimbat, care prin amestecare formează lucrurile muritoare ca plantele și animalele. «Astfel, ele au ajuns să se contopească mai multe într-unul... ele suferă devenirea, dar în acestea ele niciodată nu încetează...» (fr. 17.9 sq.), deși bineînțeles limbajul devenirii și al pieirii nu este folosit în sens strict (fr. 9). În această parte a ciclului, o lume naturală evoluează printr-un proces invers aceluia care a avut loc atunci când Vrajba se afla în ascensiune. În loc de massele animate «ale întregii naturi», în care membre și organe deveneau gradat distincte, întâlnim aici concepția ciudată a unor membre izolate care se combină mai întâi după hazard în toate tipurile de creaturi ciudate, pentru ca apoi să se așeze în speciile obișnuite ale unei lumi ca a noastră.[5] Și la această parte a ciclului se referă Bignone (*Emped.* 564 sq.) când citează o scurtă și stranie afirmație din Aetius (1.5.2, A47), care spune că la Empedocle există doar un singur cosmos, «dar cosmosul nu este întregul, ci o mică parte a întregului: restul este materie inertă». Această materie inertă și informă ar fi așadar lucrurile care «au rămas neamestecate, alternând cu cele care au fost amestecate, toate acelea pe care Vrajba le ține încă în plutire»; cu alte cuvinte,

acele porțiuni din cele patru elemente care nu au fost combinate încă de Iubire pentru a forma structura compusă a lumii naturale. Aceasta este probabil cea mai bună explicație, pentru că este în mod sigur imposibil să presupunem că ar exista vreo materie nefolosită, ca *apeiron*-ul lui Anaximandru, în afara și dincolo de sfera celor patru elemente și a Iubirii și a Vrajbei; totuși, este surprinzător că doxografii au folosit cuvântul *cosmos*, fără mărturii la care să se refere, nu pentru lumea prezentă, ci pentru aceea care constituie faza opusă a ciclului. Posibilitatea unei înțelegeri greșite sau a unei atribuiri eronate, nu trebuie uitată.[6]

Concluzie

În linii mari, procesul lumii la Empedocle este destul de clar. Cea mai simplă și mai logică modalitate de a-l explica pare a fi divizarea lui în patru faze (chiar dacă una dintre ele este instantanee), deși nu putem pretinde că ele au fost enumerate astfel de Empedocle însuși.[1] Dacă au existat, interpretările greșite date de neoplatonici și alți comentatori cu greu pot fi stabilite. Dar mărturiile lăsate de Aristotel și Theophrastus în privința fragmentelor sunt decisive pentru sublinierea corectitudinii tezelor că (a) ciclul conține două perioade ale lumii, care se dezvoltă între Sfera cea divin amestecată a Iubirii și marea separare și înstrăinare a elementelor prin Vrajbă, și (b) noi vieţuim acum în faza de creștere a influenței Vrajbei. În prezentarea interpretărilor gânditorilor neoplatonici, este important să ne amintim tot timpul că ei priveau filosofii anteriori prin oglinda distorsionată a propriei lor concepții despre cele două tărâmuri nepieritoare al existenței, sensibilul și inteligibilul. Simplicius, ca și Philoponus, a încercat să găsească la Empedocle o mai timpurie prefigurare a ontologiei platonice, în care Sfera divină reprezenta tărâmul inteligibil, iar restul ciclului era redus la o imagine a sensibilului. Totul este, în ochii lor, o analiză a permanentei constituiri a realității și a relației noastre cu ea, metaforic exprimată, cu scopuri instructive, în termeni genetici.[2] Este remarcabilul merit al lui Simplicius, și un tribut adus statutului său de cercetător, încercarea sa de a aduna cât mai mult material din care noi putem reconstrui schema unică a lui Empedocle despre cele două procese ale lumii operând în direcții opuse, refuzând să diminueze toate dificultățile din versiunea sa simplificată.

Îndrăzneala concepției lui Empedocle, ca și încăpățânarea și coerența cu care și-a aplicat principiile într-o explicare detaliată a lumii naturale, reprezintă o extraordinară demonstrare a puterii imaginației umane disciplinată de către intelect și nu inhibată sau transformată în ceva ineficient. El a fost, spune Aristotel (*Metaf.* 985a29), primul care a divizat principiul motrice în două forțe contrare, și adesea s-a ridicat întrebarea: care este motivul pentru care a elaborat aceste idei? Dacă ar fi vrut pur și simplu să restaureze realitatea lumii fizice și a proceselor sale și să o salveze de negarea parmenidiană a mișcării și pluralității, atunci ar fi fost suficiente o singură cauză și un singur proces, o dată ce pluralitatea fusese restaurată prin constituția ultimă a materiei. Cazul îi apărea lui Anaxagora în acest fel: dată fiind o pluralitate de «semințe» elementare diferite din punct de vedere calitativ, este necesar doar *Nous*-ul pentru a pune masa în mișcare. Singurul răspuns convingător este acela că pentru Empedocle ordinea morală și cea religioasă erau la fel de importante ca și cea fizică, și că ele necesitau în mod egal explicații. Pentru aceasta, el s-a întors la forța primordială a Iubirii[3], care de la Hesiod și de la scriitorii orfici, dacă nu mai de timpuriu, și chiar în «Calea Aparenței» a lui

Parmenide însuși, a fost recunoscută ca fiind atât o forță cosmogonică, cât și una morală. Dar Iubirea nu poate explica totul. «Cum natura conține din plin lucruri contrare binelui – nu numai ordine și frumusețe ci și dezordine și urâțenie – și cum răul depășește ca număr binele și lucrurile fără valoare pe cele valoroase, [Empedocle] a introdus Iubirea și Vrajba, fiecare dintre ele cauză a uneia dintre aceste calități» (Arist. *Metaf.* 984b32). Empedocle a fost obsedat și de o altă veche dogmă, care vorbește despre crescânda dizarmonie dintre om și natură și despre degenerarea acestuia dintr-un tip fizic și moral superior. Legată, în mintea sa, de această tradiție a unei Vârste de Aur trecute, era și credința – curentă în regiunile Occidentului din care se trăgea – că existența fizică a oamenilor este o pedeapsă impusă spiritelor de esență divină. De ce au căzut ele? Care a fost sursa durerii și răului? Dacă Iubirea a fost activă ca forță unificatoare, atât în lume în întregul ei, cât și în inimile oamenilor (fr. 17.22 sq.), n-ar trebui să existe și o altă forță, chiar mai puternică, determinând atât separarea cât și răul? Și care ar putea fi aceasta, dacă nu opusul Iubirii, blestemata ură, Vrajba (*Eris*), Ares?[4] Date fiind două forțe opuse, ele trebuiau să fie prinse etern într-o luptă indecisă, ca și «focul nepieritor» din cosmosul heraclitic; dar aceasta ar fi lăsat neexplicată decăderea dintr-o Vârstă de Aur, a naturii îmbelșugate, darnice și bune, a omului fără păcat; și dacă ea trebuia dată, atunci grecul, cu instinctul său pentru simetrie și echilibru (să ne gândim, de exemplu, la «justiția» lui Anaximandru) și cu concepția sa că timpul este un proces mai degrabă circular decât liniar, trebuia să gândească și o perioadă compensatoare de creștere a Iubirii. Faptul că această eră se află dincolo de limitele experienței noastre nu constituia o barieră pentru mintea sa fertilă.[5]

Notă adițională: interpretarea fr. 35

Interpretarea acestor versuri dificile, de la p. 125 sq., a fost obținută numai după numeroase cercetări, și reprezintă opusul opiniei de la care am plecat, formată în decursul scrierii. Încă de când am ascultat conferințele lui Cornford și de când am citit pentru întâia oară *Early Greek Philosophy* a lui Burnet, am considerat ca sigur faptul că *v. 3* și *4* descriu Sfera din domnia Iubirii. Vrajba era în afară (ἐνέρτατον ἵκετο βένθος) și Iubirea era «în centrul vârtejului», ceea ce se presupune a însemna «ocupând întregul ei». Sub influența sa elementele se adună acum, deși nu toate dintr-o dată (*v. 5* și *6*), așa încât să permită formarea unei lumi de creaturi din elementele parțial amestecate (deși s-ar fi putut crede că o dată ce Iubirea este pretutindeni în sferă, ea trebuie să fi dus deja la completa unificare).

Cealaltă interpretare, potrivit căreia *v. 3* și *4* descriu victoria Vrajbei, care a pătruns de la circumferință spre centru și a împins Iubirea chiar înspre centru, a fost dată de Burnet în *From Thales to Plato* (1914, p. 73), deși fără să o discute și, destul de straniu, în toate cele trei ediții ale *EGP* (1892, 1908 și 1920) el scrie că pe măsură ce Vrajba intră în Sferă, Iubirea e împinsă către exteriorul ei. Presupunerea că Dragostea este împinsă înspre centru prin predominarea Urii a fost considerată eronată, fiindcă cei câțiva cercetători care au adoptat-o nu au oferit nici un argument în favoarea ei (pe lângă Burnet, vezi ex. Robin, *Greek Thought*, trad. engl. 104). Oricum D. O'Brien, care a supus recent fragmentul unei examinări detaliate, în vederea unui studiu viitor despre Empedocle, a ajuns la concluzia că supoziția este corectă. Experiența apărării punctului

de vedere contrar în discuție m-a condus spre efortul de a re-citi versurile cu mintea complet deschisă, ca și cum aș fi făcut-o pentru prima dată, fapt ce m-a dus în final la constatarea că interpretarea dată aici este mult mai naturală. Fără nici o îndoială că rămân încă obscurități, iar ideea că Iubirea este *compresibilă* nu este una ușor de înțeles; dar este probabilă această interpretare.

Completa clarificare trebuie să aștepte până la publicarea lucrării dl. O'Brien, dar punctele care mi-au atras atenția în această recitire imparțială a fragmentului sunt următoarele.

(1) Dificultatea de a crede că ἐνέρτατον βένθος δίνης din *v. 3* înseamnă același lucru ca și ἔσχατα τέρματα κύκλου din *v. 10*, mai degrabă decât antiteza sa. (Această problemă m-a neliniștit întotdeauna într-o oarecare măsură).

(2) Traducerea verbelor din *v. 10* ca și când Iubirea și Vrajba ar trece una pe lângă cealaltă ca trenurile într-o direcție și în alta, pe linii diferite. ἐπήει din contextul lui ὑπεκπροθέοι pare mai degrabă să însemne «urmări». (Pentru ὑπεκπροθέω, urmărire cf. *Il.*21.604; *Od.* 8.125.)

(3) Dificultatea înțelegerii timpurilor verbale și a succesiunii evenimentelor din *v. 3-5*. Când vrajba *a poposit* (ἵκετο) la ἐνέρτατον βένθος, și Iubirea *a ajuns*[1] în mijlocul vârtejului, atunci toate lucrurile *se adună treptat* (συνέρχεται οὐκ ἄφαρ). Dacă acestea descriu triumful Iubirii, în mod sigur *procesul* de combinare, mai întâi iscând și apoi distrugând o lume de creaturi muritoare, ar trebui să fie complet. Pare mai firesc să presupunem că ne aflăm în punctul opus al ciclului, și că separarea completă a elementelor a fost momentană, așa cum am sugerat deja la p. 125. Odată ce Vrajba a ajuns la maxima sa extensie și a împins Iubirea chiar în centru, atunci *acolo* (ἐν τῇ δή, *v. 5*) – i.e. unde se află forțele unificatoare ale Dragostei – elementele încep treptat să se combine din nou. Aș prefera să nu mai dau aici alte detalii despre poziția Iubirii, fiindcă nu există mărturii suplimentare, dar plasând-o inițial (adică la începutul activității sale) în centrul întregii mase, din care ea își începe lucrarea cosmogonică, Empedocle cu siguranță trebuie să fi avut în minte zeița lui Parmenide. Și aceasta era zeița uniunii sexuale și mama lui Eros și, la rândul ei, părea să aibă ceva în comun cu învățătura pitagorică.

J. COSMOGONIA ȘI COSMOLOGIA

(1) Cosmogonia

Faptul că Empedocle a omis orice demers cosmogonic în combinarea din perioada de creștere a Iubirii a fost stabilit de către Aristotel și a fost acceptat astfel datorită lipsei unor alte mărturii în fragmentele existente și în textele altor comentatori. În legătură cu propria noastră lume, care, ca și în sistemele mai timpurii, s-a ivit printr-un proces de «separare», avem câteva descrieri, deși din nefericire doxografii nu au considerat necesar să citeze chiar din Empedocle însuși. Cea mai bună sursă este Clement, care a păstrat patru versuri în care el promitea să vorbească despre el:

> *Ci vino acum, îți voi spune începutul, de la care tot ceea ce vedem noi a devenit manifest: pământul și zbuciumata mare, atmosfera umedă și* aither *Titanul care își învârte cercul peste toate celelalte*[1]

Cel mai informativ pasaj provine din *Stromateis*, și afirmă cele ce urmează (A30):

> *Empedocle din Acragas statuează patru elemente, foc, apă, aer* (aither) *și pământ, și Iubirea și Vrajba ca fiindu-le cauze. El spune că aerul [aer: autorul mai târziu se întoarce la propria lui terminologie] a fost separat din amestecul originar*[2] *și s-a împrăștiat în jurul lui în cerc. După aer, a izbucnit focul, și neavând unde să se ducă altundeva, s-a așezat sub masa solidă de aer.*[3] *Există două emisfere care se învârt în jurul pământului, una numai de foc și cealaltă un amestec de aer [sau ceață, aer din nou] cu puțin foc. El presupunea că aceasta este noaptea. Începutul rotației se datorează accidentului că focul a coborât și a supraîngreunat masa.*[4]

Mișcarea esențială inițiată de Vrajbă este aceea de separare a elementelor unul de altul și de atracție a asemănătorului cu asemănătorul, în mase din ce în ce mai mari. În chiar cuvintele lui Empedocle (fr. 37): «Pământul își mărește propriul corp, aerul înmulțește aerul.» (cf. și fr. 90) Ea crează imediat o lipsă de echilibru în anterioara Sferă perfect amestecată și, cum masa este încă aproximativ rotundă ca formă, greutățile diferite ale celor două elemente prime care se separă produc rotația care persistă încă[5]. Această revoluție s-a accelerat gradat, așa cum era de așteptat, dacă ne amintim că ea a început din imobilitatea absolută a Sferei Iubirii. Așadar, cum soarele este purtat în cerc prin mișcarea întregii sfere, zilele au devenit treptat din ce în ce mai scurte.

> *Când rasa umană a fost prima dată creată din pământ, ziua avea lungimea a zece luni de acum, datorită încetinelii cu care avansa soarele. Pe măsura trecerii timpului, ea a devenit de șapte luni (Aet. 5.18. I, A75).*

Este remarcabil faptul că Empedocle își extinde în mod constant primele principii ale cosmogoniei asupra întregii sale doctrine. Cea mai izbutită comparație pe care el a făcut-o între aplicarea acestora și fenomenele lumii noastre fizice a fost cea cu nașterea unui copil după șapte sau zece luni de gestație.[6]

Afirmația că focul este mai greu decât «aerul» a fost considerată stranie, însă numai din cauza obiceiului nostru de a echivala cele patru elemente ale lui Empedocle cu cele patru elemente sublunare din doctrina celor cinci elemente a lui Aristotel. De fapt, deși noi folosim denumirile aristotelice, «aerul» este pentru Empedocle, atât ca nume cât și ca natură, *aither*. Grecii, datorită climei lor demne de invidiat, au făcut întotdeauna distincția între *aither*, cerul strălucitor de deasupra, divin el însuși și sălaș al divinității, și *aerul* mai întunecos de la nivelul norilor mai jos.[7] Filosofilor naturaliști, până la adoptarea explicită a teoriei celor cinci elemente, *aerul* le-a apărut pur și simplu ca *aither* contaminat cu materie mai groasă, așa cum este umezeala. Trebuie să fi fost așa pentru Empedocle, în al cărui sistem erau doar patru substanțe elementare pure, și deci atunci când vorbește despre *aither*, el se referă la această strălucitoare esență divină care în puritatea sa ocupă (așa cum arată citatele de mai sus) părțile cele mai exterioare, având focul sub ea. În regiunile atmosferice de sub ea, noi o experimentăm ca aer atmosferic sau ca forme chiar mai amestecate, dar ca una dintre cele patru «rădăcini» ar fi mai puțin înșelător dacă am numi-o «eter». Familiaritatea cvartetului foc, apă, pământ și aer face ca noțiunea să fie neutilizabilă (deci, ca și Empedocle, «mă conformez obiceiului eu însumi»), dar este important să fim conștienți că ea nu reda aerul sublunar al lui Aristotel. Este vorba de un element a cărui massă principală se află la mai mare distanță de pământ și mai aproape de limita ultimă a universului rotund, decât masa principală

a focului. Versiunea lui Aetius despre separarea elementelor, care include și stadiile ulterioare, stabilește distincția astfel (2.6.3. A49):

> *Empedocle spune că* aither [*aerul pur elementar*] *s-a separat mai întâi, focul al doilea și, mai apoi, pământul. Din pământ, care a fost foarte tare comprimat de forța învârtirii, a izbucnit apa și din apă s-a evaporat aerul* [*atmosfera sublunară*]. *Cerul s-a format din aither și soarele din foc, și din ce a rămas s-a condensat tărâmul terestru.*

Ideea cerului cristalin, atât de familiară în epoca medie și deja sugerată de Parmenide (A37) și probabil de Anaximene[8], devine deci explicită. În *Stromateis* se vorbește despre «massa solidă» (πάγος) a aerului, această doctrină fiind dezvoltată de Ätius. Aerul, se pare, a fost «înghețat» în soliditate prin acțiunea focului.

> *Empedocle spune că cerul este solid, făcut din aer congelat prin foc în același mod ca și gheața. El închide substanțe fierbinți și aerate în fiecare emisferă în parte?*[9]

Speculațiile aparent bizare ale gânditorilor timpurii rareori se despart de observație, dar uneori depind de extrapolări destul de extravagante. Astfel acțiunea de întărire prin foc apare într-o formă mai credibilă atunci când Empedocle vorbește despre uscarea pământului în momentul în care el produce primele creaturi vii:

> *Astfel încât Cypris, după ce a amestecat pământul cu apa, după ce a modelat formele lucrurilor care trăiesc le-a dat în grabă focului să le întărească.*[10]

Aici zeița se joacă de-a Prometeu și este comparată cu un olar care coace figurinele de lut într-un cuptor. În fr. 34, imaginea este aceea a unui brutar care amestecă făină cu apă, pentru ca apoi și el să le întărească într-o crustă prin foc. Procesul este similar cu cel din cosmogonia descrisă de Diodor (1.7.2 sq.). Pământul «era noroios și întru totul moale, apoi mai întâi de toate el a fost supus întăririi[11], pe măsură ce focul soarelui îl ardea, apoi căldura a făcut ca suprafața lui să fiarbă» și în această stare el a produs bulele fertile în care viața și-a făcut prima dată apariția. Cumva similar Archelaos, la sfârșitul secolului al cincilea, arăta că apa sub acțiunea căldurii forma nu numai ceața, ci și pământul (*DK*, 60A1 și 4, p. 342, în prezentul volum). Ideea stranie a căldurii care solidifica apa, așa cum o și transforma în vapori, ar putea fi explicitată prin *Problemata* lui Aristotel. Ea are la bază o nelămurire în legătură cu faptul observat că din apa unor izvoare fierbinți se formează o depunere cristalină pe rocile peste care ea trece. «De ce se formează pietrele mai degrabă din apă fierbinte decât din apă rece?... Cauza pietrificării este căldura, după cum spune Empedocle, că rocile și pietrele se formează din apă fierbinte»[12]. *Naïveté* a lui Empedocle în acest punct este oarecum reparată prin afirmația pe care i-o atribuie Plutarh (vezi A69), cum că pietrele își au originea «în focul care arde în adâncurile pământului». În aceasta i s-a părut lui Bignone că recunoaște importanta teorie a originii plutonice a rocilor. Cu toate acestea, pentru Empedocle originea lor în apa fierbinte reprezenta deopotrivă și o inferență logică din observație: esențialul este prezența căldurii.

Lui Empedocle creația diferitelor conținuturi ale lumii fizice i-a apărut în general ca un proces de întărire, de solidificare sau de «așezare». (Cf. nota 11 de mai sus). Agentul acestei «așezări» era focul, ceea ce, fără îndoială, este motivul pentru care Aristotel a considerat că focul ocupă o poziție specială în sistemul lui, deasupra celorlalte trei elemente:

(GC, 330b19) Unii, ca Empedocle, au stabilit ca fiind primare patru elemente. Totuși, el le reduce la două, fiindcă le opune pe toate celelalte focului.
(Metaf. 985a31) El a fost primul care a spus că elementele materiale sunt patru, dar nu le întrebuințează ca patru, ci numai ca două, stabilind că focul este singur și considerându-le pe celelalte – pământ, aer și apă – ca pe o singură substanță. Așa s-ar presupune din studiul versurilor sale.

Găsim o aluzie la această poziție specială a focului ca agent în zoogonia din fr. 62 (p. 140 în continuare). Altminteri nu este evident din fragmentele existente, și probabil că Aristotel și doxografii aveau în vedere alte pasaje. S-ar putea și ca acesta să fi fost înclinat să-i exagereze semnificația, fiindcă atât el cât și Teophrast au acordat o importanță mare activității focului și căldurii în contrast cu pasivitatea celorlalte forme ale materiei.[13] Pentru Empedocle, toate elementele rămân «egale și de o vârstă, fiecare stăpânește o provincie diferită și are propriul ei caracter» (fr. 17.27); dar provincia focului trebuia cu siguranță să fie activă și creatoare. În acest demers a avut mulți predecesori.[14] El a fost mai ales un om născut în Sicilia, acel ținut violent în care pământul era întărit și uscat de razele fierbinți ale soarelui mai mult african decât european, în care prin evaporare sarea se extrăgea din mare, pentru comercializare în cantități mari[15] și în care pământul erupe lavă fierbinte prin Etna și în câteva locuri există izvoare de apă fierbinte.

(2) Forma cosmosului

Deși doxografii se referă la cosmos ca la o sferă, și la jumătățile sale ca la emisfere, într-un loc Aetius spune că strict vorbind el avea forma unui ou, cu înălțimea (distanța de la pământ la cer) mai mică decât lățimea.[1] Comparația a fost probabil sugerată lui Empedocle nu de vreun fapt observat, ci de poemele orfice, în a căror cosmogonie o lume ovoidală a dat naștere puterii generative a Iubirii (Eros-Phanes), înainte de existența cerului și a pământului, care s-au format mai apoi din cele două jumătăți ale oului. Viziunile sale religioase sunt foarte apropiate de cele ale orficilor. Paralela se poate extinde și dincolo de formă. În introducerea la *Phaenomena* lui Aratus, Achilles scrie:

Aranjamentul pe care noi l-am considerat a fi sferă a fost comparat de orfici cu un ou. Cerul este analog cojii, și așa cum aitherul *este suspendat circular de cer, tot la fel pielița* (ὑμήν) *este agățată de coajă.*[2]

Acest aranjament seamănă în mod cert cu acela al cosmosului lui Empedocle, cu cerul corespunzând *aither*-ului care formează marginea sferei, și cu *aither*-ul focului care «s-a consumat sub acțiunea masei solide» la circumferință. Empedocle a fost mult mai impresionat de analogia dintre membrele sau părțile animale și cele vegetale ale lumii (fr. 82), iar pentru el și contemporanii săi lumea însăși era animalul suprem și universal. Este posibil ca acel cuvânt «cristalin» să fi fost folosit în conexiune cu ouăle, și Leucip compara suprafața universului rotund cu o pieliță sau cu o membrană (ὑμήν, *D. L.* 9. 32).

Este o idee interesantă, chiar dacă oarecum speculativă, aceea că noțiunea îndelungat folosită și foarte influentă de sferă cristalină (mai târziu sfere) s-ar putea să-și fi datorat originea analogiei macrocosmos – microcosmos și concepției că universul era în fond un ou enorm. Filosofii naturaliști nu au căzut de acord în privința comparării învelișului exterior cu pielea sau cu coaja.

Nu a rămas nici o mărturie în legătură cu ce credea Empedocle despre mărimea absolută a cosmosului, dar el a susținut că soarele are aceeași mărime cu pământul și că este de două ori mai departe față de lună decât este pământul față de aceasta. Cum orbita soarelui se află la periferia cosmosului, raza verticală a cosmosului este de trei ori distanța dintre lună și pământ.[3] El i-a urmat pe pitagorici în afirmarea celor două părți ale cosmosului, stânga și dreapta, idee care este legată de aceea a unei naturi animate a universului.[4]

(3) Soarele și cele două emisfere

El credea, ca și Anaxagora, că Polul Nord celest a fost inițial la zenit și că axa universului s-a înclinat mai târziu. Pentru acestea el dă, potrivit lui Ätius (2.8.2, A58), o explicație mecanică:

> *El spune că dacă aerul a lăsat loc înaintea asaltului soarelui (adică emisfera întunecată înaintea celei de lumină; vezi în continuare), polii[1] s-au înclinat, așa încât părțile de nord au fost ridicate și părțile de sud aplecate, iar întregul univers a fost afectat în mod similar.*

Deși nu avem la îndemână decât surse secundare, aflăm totuși că stelele sunt «fierbinți, făcute din elementul de foc pe care aerul îl conține în sine și apărute la prima separare». De aceea, ele nu sunt, așa cum erau pentru Xenofan, rezultatul expirației de la nivelul pământului, o diferență ce pare să reflecte opiniile religioase diferite ale celor doi. Stelele fixe sunt strânse «în cristal», în schimb planetele se mișcă liber.[2]

Și soarele este în mod obișnuit descris ca fiind de foc. Diogenes (8.77) îl numește «o mare concentrare de foc», iar Aetius (2.6.3, A49) spune că, atunci când elementele s-au separat, cerul a fost format din *aither* și soarele din foc. Numai în *Stromateis* (A30) se spune că «*substanța soarelui nu este focul, ci o reflexie a focului ca aceea din apă*». Probabil că fiecare dintre aceste surse simplifică prea mult problema. Aetius atribuie într-un alt pasaj (2.20.13, A56) lui Empedocle o teorie complexă despre soare, care nu este chiar simplu de înțeles.[3]

> *Empedocle presupune doi sori: (1) arhetipul, care este focul într-o emisferă a cosmosului. El umple emisfera, și stă întotdeauna opus propriei sale reflexii; (2) soarele vizibil. Acesta este o reflexie în cealaltă emisferă, adică emisfera care este umplută cu aer (sau întuneric, aer) amestecat cu căldură. El se ridică prin reflexie din pământ – care este circular[4] – până sus la soarele ca de cristal, și este purtat în cerc de el prin mișcarea focului. Pe scurt, soarele este o reflexie a focului care înconjoară pământul.*

Acestea pot fi suplimentate printr-o altă afirmație a lui Aetius (2.21.2, A56), cum că «soarele-prin-reflexie este egal cu pământul», și printr-un vers din Empedocle însuși care este citat în trecere în Plutarh, *De Pyth. or* (400b, vezi Empedocle fr. 44): *Râzi de Empedocle pentru că spune că soarele, avându-și originea în pământ prin reflexia luminii din cer, «cu fața neînfricată, lumina răsfrânge către Olimp»*.

În absența originalului, nu pare posibil ca noi să reproducem teoria sa cu certitudine, având la îndemână doar aceste date parțiale și deformate. Mult mai probabil că soarele (în sensul general acceptat al cuvântului) este o reflexie a întregii emisfere fierbinți, trimisă înapoi asupra sa în vreun fel dinspre pământ. Când în *Stromateis*, pentru a se sublinia faptul că este numai o reflexie, se spune că nu este el însuși foc, Empedocle e

falsificat, căci pentru el o reflexie se constituie din scurgeri de particule de la un obiect, colectate și adunate laolaltă pe suprafața reflectantă; adică acestea sunt din același material ca și obiectul însuși.[5] Termenul *anaklasis* (transmitere înapoi, re-flexie) a fost folosit nu numai pentru reflexia luminii sau a imaginilor, ci și în conexiune cu utilizarea oglinzilor convexe ca sticle-ce-aprind[6], și astfel devine clar ce a avut Empedocle în vedere aici. Întreaga emisferă fierbinte și strălucitoare sclipește înspre pământ, unde lumina și focul său sunt colectate într-un focar și apoi trimise înapoi ca «o mare concentrație[7] de foc», cum a arătat Diogenes, pentru a forma soarele. Învârtirea zilnică a sferei face ca și soarele să se învârtă împreună cu aceasta. Era normal ca Empedocle să nu fi fost nici foarte precis, nici foarte clar în privința legilor ce guvernează direcția reflexiilor. Acesta este în concordanță cu cele mai multe mărturii, inclusiv cu indiciile din fragmentele care ne-au rămas din poemul însuși. Astfel, în fr. 41 se spune că soarele, «atunci când e adunat (sau comasat, ἁλισθείς) laolaltă, el înconjoară marele cer». Cu oarecare plauzibilitate, Kranz consideră că fr. 44, care spune că soarele «cu fața neînfricată lumina răsfrânge către Olimp», introdus de Plutarh cu specificarea că el își are originea prin reflexie a luminii din cer, împreună cu fr. 38.46, reprezintă probabil versurile care au provocat descrierea celor «doi sori» a lui Aetius. «Titanul» sugerează o referire la soare[8], și în același timp el este *aither*-ul care circumscrie toate lucrurile. Aceasta este jumătatea umplută cu foc a emisferei cristaline, considerată ca soare «arhetipal», în timp ce «lumina răsfrântă către Olimp» (adică în cer, identic cu «*aither* Titanul») reprezintă ceea ce *noi* numim soare, concentrația orbitoare și arzătoare reflectată dinspre pământ.

Este de necrezut ca această teorie să nu fi fost în nici un fel pusă în legătură cu ideile pitagorice despre soare, atribuite lui Philolaos.[9] Philolaos era mai tânăr, dar nu putem fi siguri de relația cronologică dintre cele două doctrine. Bineînțeles că ambii filosofi îi erau cunoscuți lui Theophrastus, pe care Aetius, sursa noastră imediată pentru amândoi, trebuie să se fi bazat, și din ceea ce se spune despre viziunea philolaică în special, putem constata că îi considera pe ambii mai degrabă absurzi. Sugestia sa cum că ar putea fi vorba și despre un al treilea soare este doar o critică insidioasă și este posibil ca afirmarea celor «doi sori» să fi fost și ea o problemă de interpretare, și că el mai degrabă a combinat cu ușurință laolaltă cele două teorii. Acestea nu puteau fi identice, fiindcă schema lui Empedocle nu avea focul central al celei philolaice, și s-ar putea ca aici să fie o confuzie care să-l fi făcut pe Aetius să scrie despre soare ca fiind reflectat în cealaltă emisferă, cea întunecată. Aceasta este emisfera nopții, și nu ne este ușor să înțelegem cum, în acest caz, dacă ea își are originea în emisfera de foc, poate fi reflectată de pământ. Millerd a încercat să întâmpine obiecția că, dacă soarele ar fi fost în această emisferă, ar fi fost doar zi strălucitoare, spunând că «focul nu este perceput până când nu se apropie de ochi. El poate fi răspândit în ceruri prin întreaga emisferă care ne înconjoară fără ca noi să îl percepem. El poate călători dintr-o emisferă în alta în mari cantități fără să ajungă la noi».[10] Chiar dacă acest fapt este corect, ideea că emisfera de foc ar putea fi cea nocturnă, fiindcă focul din ea scapă ochilor noștri, este respinsă în *Stromateis* (A30), unde se afirmă că nu emisfera de foc, ci aceea de *aer* «amestecat cu puțin foc» (probabil stelele) «este noaptea». Ideea este incompatibilă și cu fr. 48 și 49 din Empedocle însuși, cum deducem din felul în care acestea sunt prezentate.

Fr. 48 (Plut. Qu. Plat. *1006 f): Indicatorii cadrelor solare, prin aceea că stau nemișcați și că nu își schimbă locurile cu umbrele, devin instrumente și măsurători ale timpului, ca și pământul care interceptează soarele atunci când soarele trece pe sub el, cum spune Empedocle:*

«Pământul face noapte blocând lumina».

Fr. 49. (Plut. Qu. conv. *720e): Aerul fiind întunecat (cum spune Empedocle, «aparținând nopții celei singure, oarbe*[11]*»*

dă înapoi prin urechi ceea ce primește prin ochi prin puterea de percepție.

Fr. 49 vine în ajutorul afirmației din *Stromateis* că emisfera de *aer* este cea a nopții, iar fr. 48 arată că Empedocle considera că efectul întunecării din emisfera nocturnă este asigurat prin acoperirea luminii soarelui de către pământ. S-a pretins că el a făcut un pas înainte atribuind noaptea umbrei pământului, căci astfel a depășit ideea mai timpurie conform căreia întunericul este el însuși o substanță, un tip de ceață sau evaporare.[12] De fapt noaptea era încă un cer plin de *aer*, și rolul jucat de interpunerea pământului nu era decât acela de a asigura că întunericul acestei substanțe nu este combătut printr-o iluminare din emisfera luminii. Singura concluzie rezonabilă (în această privință avem mulți predecesori, de pildă Tannery, Gilbert, Heath, Burnet) este că relatarea lui Aetius este greșită, fie fiindcă îl parafrazează în mod neinteligent pe Theophrastus, fie, mai probabil, fiindcă Theophrastus însuși făcea o critică ironică și confuză a ceea ce considera el ca fiind teorii arhaice și nestiințifice.[13]

O altă afirmație despre soare: «Soarele se rotește pentru că nu îi dau voie sfera care îl înconjoară și cercurile tropicale să își continue pentru totdeauna drumul drept» (Aet. 2.23.3, A58). Ca adeseori, doxograful pare să fi combinat fără discriminare două propoziții. Conceperea cursului soarelui ca fiind regulat din cauza suprafeței interne a sferei pare că se datorează bizarei teorii a lui Xenofan (A41a) că o serie de sori se succed unul altuia, călătorind nedefinit în linie dreaptă. Nu știm cum a gândit Empedocle cercurile tropicale și cum puteau acestea să nu dea voie soarelui să treacă spre nord sau sud. Probabil că această teză se află în conexiune cu explicația sa despre anotimpuri, care se spune că era aceea că «este iarnă atunci când *aerul* predomină prin condensare și este forțat să ocupe partea de sus, iar vară când predomină focul care este forțat să meargă în jos»[14]. Adică, iarna întunericul care umple o jumătate din sfera cosmică pătrunde în jumătatea fierbinte, iar vara jumătatea fierbinte invadează întunericul. «Ideea pare să fie aceea că jumătății mai mari a sferei îi ia mai mult timp să se învârtă în jurul unui punct anume de pe suprafața pământului decât jumătății mai mici, și că aceasta explică de ce zilele sunt mai lungi vara decât iarna» (Heath, *Aristarchus*, 88). Dar nu se dă nici un motiv pentru modificările succesive. Ele ar putea fi un efect asemănător fluxului și refluxului cauzat de vârtejul cosmic care s-a datorat la început unei anume lipse de echilibru între întuneric și sfera luminoasă.

Printre atâtea lucruri care par pură imaginație, este bine să ne aducem aminte că Empedocle era conștient de adevărata cauză a eclipselor. Soarele este eclipsat «când luna trece prin fața lui», spune Aetius. S-ar putea ca el să fi aflat aceasta de la pitagorici, fiindcă Aetius atribuie aceeași explicație ambelor surse; dar aceste atribuiri târzii ale descoperirilor astronomice sunt foarte nesigure, și în privința lui Empedocle avem propriile lui cuvinte. «Luna», arată Plutarh, «adesea acoperă și întunecă soarele. Cum spune Empedocle: «Ea îi taie razele atunci când el trece pe deasupra sa, și întunecă atât

de mult pământul, pe cât de întins este ochiul palid al lunii».[15] În general vorbind, în ciuda aspectelor fanteziste, teoriile sale despre soare sunt considerabil mai avansate și mai subtile decât cele ale lui Heraclit sau Xenofan, cu sorii care pier și sunt înlocuiți în fiecare zi și cu ideile lor extraordinare despre eclipse. Spre deosebire de aceștia, Empedocle pare a fi un om care vrea să se apropie de problemele naturii pentru a le studia în ele însele.

(4) Luna

Viziunea sa despre lună a fost astfel formulată în explicațiile din *Stromateis* (A30):

> *El spune că luna s-a format separat, din aer străbătut de foc care s-a solidificat ca grindină. Ea își are lumina de la soare.*

Aetius afirmă că ea este «aer comprimat, semănând cu norii, solidificat de foc, așadar este un compus», iar Plutarh o descrie ca pe «o solidificare a aerului semănând cu grindina». Forma sa era aceea a unui disc sau a unei lentile, adică rotundă cu părți convexe, nu sferice.[1] Dovada că Empedocle știa că ea își ia lumina de la soare este mai puternică decât aceea în legătură cu Parmenide. El imita versul în care Parmenide o numea «lumină străină»[2] și Plutarh citează un alt vers original în următorul context:

> *A rămas deci teoria lui Empedocle că lumina lunii pe care o vedem vine de la reflectarea de către lună a soarelui. De aceea ea nu are nici căldură și nici strălucire... Din contră, așa cum vocile atunci când sunt reflectate produc un ecou care este mai slab decât sunetul originar și impactul proiectilului după ce ricoșează este mai slab.*
>
> *«La fel lovind discul larg al lunii, raza*
> *vine înspre noi într-un reflex slab și vag.»*[3]

Chiar dacă trebuie să acceptăm că descoperirea a fost meritul lui Anaxagora, s-ar putea ca și Empedocle să o fi cunoscut. Nu există nici o mărturie despre explicațiile date de el în legătură cu fazele sau eclipsele lunii, deși Heath (*Aristarchus*, 91) a sugerat că prin compoziția sa «amestecată» s-ar fi putut intenționa un demers despre primele. Descrierea face ca formarea sa să pară identică cu aceea a sferei exterioare așa cum este dată și de către Aetius (A51), fapt pentru care, probabil în *Stromateis*, își dă osteneala să adauge cuvântul «separat» (καθ' ἑαυτήν).

(5) Pământul

Nu ne-a rămas nici un text despre forma pământului[1], și nu este sigur dacă el îl considera sau nu sferic. Nici Anaxagora și nici Democrit nu au crezut astfel, iar părerea lui Aetius potrivit căreia axa cosmosului a fost la început perpendiculară pe suprafața pământului sugerează că acesta era plat: cele două idei se combină la Anaxagora.[2] El rămâne în centrul univesului nu fiindcă este sprijinit de aer sau orice altceva, nici fiindcă, așa cum atât de ingenios a presupus Anaximandru, nu are vreun motiv să se miște mai degrabă într-o direcție decât în alta, ci din cauza acțiunii vârtejului cosmic.

> *Unii, ca Empedocle, spune Aristotel, spun că mișcarea cerului așa cum se rotește el în cerc cu viteză mai mare (decât ar fi aceea a pământului în cădere) nu permite pământului deplasarea. Se întâmplă la fel ca și cu apa din cupe, care atunci când cupa este învârtită în cerc nu cade, chiar dacă trece adesea de bronz și este natural pentru ea să se ducă în jos. Motivul este același.*[3]

Acesta este un exemplu din multele care indică o dorință sinceră din partea lui Empedocle de a-și baza concluziile despre natura lumii pe observație, chiar dacă în acel stadiu timpuriu al științei inferențele nu erau exacte. Ca și exemplele cu lanterna (fr. 84) și clepsidra (fr. 100), este doar o modalitate de a face analogii cu fenomene bine-cunoscute, nu cu un experiment controlat. Trucul cu rotirea cupelor trebuie să fi fost practicat de către jongleri prin târguri, așa cum ne spune Gomperz că încă se mai întâmplă (sau se întâmpla pe când trăia el).

(6) Marea

Marea este apa inițial conținută de interiorul pământului, care a izbucnit din pământul care a fost strâns ca un burete de forța vârtejului cosmic. Într-un fel, căldura soarelui s-a combinat cu acesta, fiind un factor cauzal, ceea ce îi permite lui Empedocle să invoce analogia microcosmos-macrocosmos, care pentru el era foarte reală. Marea era «sudoarea pământului» (fr. 55), stârnită de căldură, și, ca orice transpirație, sărată. Aristotel (*Meteor.* 357a24) respinge aceasta ca fiind o metaforă ridicolă și fără sens, dar pentru Empedocle era vorba de mai mult decât atât. Oricum marea nu era cu totul sărată, ci conținea și o imperceptibilă cantitate de apă proaspătă, ce producea hrana pentru pești.[1]

Anumite trăsături ale cosmogoniei lui Empedocle arătau clar faptul că el studiase lumea aparenței a lui Parmenide nu mai puțin decât calea adevărului. Cele două emisfere, una de foc și una de *aer* amestecat cu puțin foc, sugerează o derivare de la benzile circulare, una făcută din materie rară, cealaltă făcută din materie densă, «și altele între acestea amestecate din lumină și întuneric». Și pentru Parmenide luna era un amestec de *aer* și foc (Vezi A37, 61 sq. în prezentul volum).

K. FORMAREA CREATURILOR VII

Am văzut deja cum în termeni generali, «chimici», apar diferitele forme de viață. Ceea ce este cu adevărat existent nu se poate naște, pieri sau schimba, dar, strict vorbind, doar cele patru elemente există: viața rezultă din amestecul acestor substanțe în diferite proporții. Potrivit stadiului din ciclul cosmic care are loc, un lucru poate să se nască sau să piară fie prin unirea, fie prin separarea elementelor (fr. 17.3-5). În această nouă schemă sunt asamblate ideile curente (pe care le găsim la Anaximandru, ba încă în formă mitologică chiar mai devreme) despre viață ca având-și originea în pământul umezit sub acțiunea căldurii. Astfel, în fr. 73 Iubirea, agentul amestecului, combină pământul și apa, modelând creaturile vii și le solidifică prin foc.[1] Fr. 62 descrie un proces similar.

Evoluția vieții animale a fost pusă în legătură cu ciclul cosmic într-un fel care se poate deduce dintr-un pasaj al lui Aetius, ce poate fi completat cu citate din Empedocle și din alte mărturii. Doxograful nu clarifică, așa cum probabil nici pentru el însuși nu era limpede, faptul că descria nu un proces de evoluție continuu, ci două procese contrare. Oricum pasajul poate fi citit ca un rezumat concis al doctrinei lui Empedocle. Sunt distinse patru stadii după cum urmează.[2]

Empedocle spune că, (i) în primele generări ale plantelor[3] *și ale animalelor, acestea nu au fost întregi, ci divizate, cu părți care nu creșteau laolaltă; (ii) în cea de a doua, în care părțile s-au dezvoltat împreună, ele erau creaturi fantastice; (iii) cea de a treia a fost generarea întregii naturi; (iv) cea de a patra nu a mai fost plăsmuirea din elemente*[4] *ca pământul și apa, ci din celelalte, când pentru unii alimentația s-a îngroșat și pentru alții frumusețea femelelor incita la mișcare seminală.*[5] *Caracteristicile tuturor creaturilor vii au fost distribuite potrivit tipului de amestec al lor: unele aveau o mai mare înclinație naturală pentru apă, altele aveau preponderență pentru focul izbucnit în aer*[6]*, cele mai grele erau făcute din pământ, iar în altele compoziția elementelor era perfect echilibrată....*[7]

(i) Acesta este stadiul cel mai timpuriu al vieții organice, în perioada în care Iubirea învingea și în care procesul de evoluție era de la separare la combinare. Empedocle îl descrie în fr. 57, care este explicit atribuit de către Aristotel acestei perioade și de către Simplicius primului stadiu de dezvoltare.[8]

Pe pământ[9]*, multe capete se ridicau fără gâturi, multe brațe colindau libere, desprinse din umeri, iar ochii priveau singuri, căutând o frunte.*

Această imagine permite ilustrarea concretă a situației fantastice redate în fr. 20, luat din Simplicius (*Fiz.* 1124.9):

Și aici (în lumea sublunară) Empedocle spune că Vrajba și Iubirea domnesc pe rând printre oameni și pești și animale și păsări, atunci când scrie:
«Se manifestă în massele de corpuri muritoare. La un moment dat, toate membrele care aparțin corpului, în prima etapă a înfloririi vieții, se unesc prin Iubire. La un alt moment, devenite intolerante prin spiritele rele ale discordiei, ele rătăcesc, fiecare separat, pe țărmurile vieții; și se întâmplă același lucru cu plantele, și cu peștii ce locuiesc în apă, și cu animalele în sălașurile lor din munți, și cu păsările care zboară înaripate»[10]

Critica lui Aristotel amplifică puțin tabloul (*GA* 722b17):

Este imposibil ca organe mari să supraviețuiască și să trăiască separat, așa cum arată Empedocle că se produce generarea prin Iubire. «Multe capete» spune el, «au crescut fără gâturi, și mai târziu ele au fost adunate laolaltă.[11]

Simplicius, descriind cu ajutorul fr. 35.9-13 starea de lucruri în care Iubirea domina, dar Vrajba era încă activă și viguroasă, adaugă:

«În această stare de lucruri membrele erau încă «dintr-o singură bucată» [formate numai dintr-o bucată][12] *prin separarea adusă de Vrajbă, și hoinăreau dorind să se combine între ele.*

Dar când daimon s-a unit tot mai mult de daimon[13]

și Iubirea predomina tot mai mult asupra Vrajbei,

s-a întâmplat ca aceste lucruri[14] *să se adune laolaltă, care pe unde se nimeri să se întâlnească, și încă multe altele pe lângă ele au apărut în succesiune continuă (fr. 59).*

Acest fragment trebuie să fi fost scris în apropiere de 35.16 sq.

«Și cum ele (elementele) s-au amestecat, miriade de tipuri de creaturi muritoare au apărut, îmbrăcându-se în toate felurile de forme, o minune să le privești».

Întâmplarea prin care s-au împreunat membrele și organele separate marchează

trecerea la cel de-al doilea stadiu. Simplicius spune undeva în mod similar (*Fiz.* 371.33) că sub guvernarea Iubirii, *mai întâi* părțile animalelor, cum sunt capetele, mâinile și picioarele, au apărut într-un loc sau în altul la întâmplare, *apoi* ele s-au împreunat și au dat naștere acelor monștri pe care îi vom descrie imediat.

(ii) Pentru cel de-al doilea stadiu din înaintarea Iubirii avem patru versuri din Empedocle care s-au păstrat (fr. 61).

> *Multe au fost născute cu fețe și piepturi atât în față cât și la spate, boi cu capete de oameni, și invers, au apărut creaturi cu formă umană și cu capete de boi, și amestecuri de naturi jumătate masculine și jumătate feminine, cuprinzând și părți umbrite*[15] *(ascunse).*

Plutarh menționează, alături de boii cu cap de om, încă o expresie (fr. 60): *vite cu nenumărate membre târându-se.*[16]

În acest stadiu apare teoria supraviețuirii celor mai dotați, pe care unii comentatori moderni au apropiat-o de cea a lui Darwin. Nu s-a păstrat nici un cuvânt de-al lui Empedocle în legătură cu acest subiect. Aristotel se referă pe scurt la el atunci când stabilește, pentru a o respinge, viziunea anti-teleologică potrivit căreia orice semne evidente ale scopului în natură (ex. că dinții din față trebuie să fie ascuțiți pentru a mușca, iar molarii trebuie să fie plați pentru a reduce hrana la o moliciune digerabilă) sunt de fapt întâmplătoare.

> *Similar [continuă el* (Fiz., *198b27)] cu alte organe în care ni se pare că vedem un scop. Unde totul se desfășoară într-un fel care simulează scopul, acolo creaturile supraviețuiesc pentru că din întâmplare ele au fost constituite în modul potrivit; în timp ce toate cele care nu au fost astfel constituite au pierit, și continuă să piară, așa cum spune Empedocle că s-a întâmplat cu boii cu cap de om.*

Comentând acest pasaj, Simplicius dă chiar mai multe informații. După ce citează fr. 62, *v. 2-3*, el continuă (*Fiz.* 371.33):

> *Empedocle afirmă că în timpul guvernării Iubirii, mai întâi s-au născut la întâmplare părțile animalelor cum ar fi capetele, mâinile și picioarele, iar apoi s-au adunat laolaltă acei «boi cu capete de om» și, invers, au apărut natural «oamenii cu capete de boi», adică cei compuși din bou și om. Acele părți care s-au potrivit laolaltă în așa fel încât să asigure supraviețuirea lor au devenit animale și au trăit mai departe, fiindcă împlineau nevoile reciproce – dinții mărunțind și înmuind hrana, stomacul digerând-o, ficatul convertind-o în sânge. Capul uman, atunci când întâlnește un corp uman, asigură conservarea întregului, dar nefiind potrivit corpului de vită, îl duce la dispariție. Tot ceea ce nu s-a adunat laolaltă potrivit formulei corespunzătoare (logos) a pierit.*

Oricât de mult ar semăna la suprafață această concepție cu teoriile evoluționiste ale secolului al nouăsprezecelea[17], este evident că ea a apărut din premise foarte diferite și s-a format ca parte integrantă a unui sistem cosmologic, care, după standardele secolului al nouăsprezecelea este extrem de fantezist. Ea nu se referă la dezvoltarea lumii prezente, ci la o eră în care evoluția se desfășura în direcția opusă. Monștrii descriși sunt reminiscențe ale variatelor figuri ale mitologiei grecești și, dacă vrem să fim corecți, trebuie să specificăm că pe acestea le avea Empedocle în minte, fiindcă el era nerăbdător să arate întotdeauna că sistemul său cu grijă constituit explică fenomene cunoscute sau

crezute de către concetățenii săi. Minotaurul reprezenta un om cu cap de bou, iar alte forme amestecate erau acelea ale centaurilor și Himerei (cap de leu, trup de gâscă, coadă de șarpe). Ființele bisexuale nu apăreau doar în credința în hermafroditi, al căror cult a fost introdus în Atena în timpul secolului al cincilea. Considerând afinitățile dintre doctrinele lui Empedocle și alte teorii, unii au fost tentați să se gândească la Phanes, în literatura orfică acesta fiind creatorul și primul conducător al zeilor și al lumii. Versurile orfice îl descriau ca fiind bisexual și ca având capete de berbec, bou, leu și șarpe.[18] Dar deși Phanes însuși poate fi considerat ca aparținând trecutului, în măsura în care un zeu poate aparține trecutului (el a fost înlocuit de Zeus), cu greu putem crede că Empedocle ar fi dorit să includă această mare figură cosmică printre creaturile non-viabile, tranzitorii, pe care le descriu versurile sale. Mai sigur este că aparțin aceleiași tradiții (oricare ar fi originea ei) ființele umane timpurii, descrise comic de Aristofan în *Symposion* (189 d sq.). Acestea aveau formă sferică și erau în toate privințele duble, cu patru mâini, picioare și urechi, două fețe și atât sex de femeie cât și de bărbat.[19]

Din fr. 61 și din comentariile lui Aristotel și Simplicius se deduce că a existat și un al treilea stadiu în perioada de creștere a Iubirii, nemenționat de Aetius: când monstruozitățile au dispărut, din cauze naturale, au rămas bărbații, femeile și animalele, care erau inversul acelora din era noastră.[20] Cum Iubirea unește elementele eterogene, se presupune că la acest stadiu se referă Aristotel atunci când spune că «cele mai fierbinți animale, acelea conținând cel mai mult foc, sunt acvatice, pentru a scăpa de excesul de căldură al propriei lor naturi».[21] Acesta este contrariul a ceea ce se afirmă la sfârșitul pasajului din Aetius (p. 38 mai sus), anume că animalele caută elementul cel mai apropiat celui care predomină în ele însele. Aceasta se aplică erei prezente de creștere a Vrajbei, în care fiecare element este atras de asemănătorul său.

(iii) Cel de al treilea stadiu menționat de Aetius este un stadiu de început al înaintării Vrajbei. «Întreaga natură» (sau care crește ca un întreg, οὐλοφυής) este cuvântul folosit de Empedocle însuși în următoarea descriere (fr. 62):

> *Vino acum și ascultă aceasta, cum focul atunci când s-a separat a ridicat urmașii nocturni*[22] *ai bărbaților și ale femeilor demne de milă, nu este poveste greșită sau lipsită de cunoștințe. Forme brute au apărut mai întâi din pământ, având porțiuni de apă și de căldură. Acestea au fost împinse în sus de foc, care dorea să se apropie de asemănătorul său. Acestea nu aveau încă plăcutele forme ale membrelor, nici vocea și nici partea proprie bărbatului.*

Aici vedem lucrarea Vrajbei în acel foc, încă amestecat cu celelalte elemente, care se separă și se străduiește să se unească cu ceea ce îi este asemănător, focul din pământ izbucnind în afară înspre marea massă de foc de la circumferința cosmosului. În acest proces apar ciudate forme de viață, compuse din pământ amestecat cu apă și foc, fără membre, organe, sau distincție de sex. Forța unificatoare a Iubirii este încă puternică.[23] Cel de-al patrulea element al aerului nu este menționat (așa sugerează Bignone), fiindcă aerul este un component al sângelui și al țesutului cărnos (fr. 98), pe care aceste masse vii nu îl posedă încă.[24] El ar fi putut fi absorbit mai târziu din atmosfera înconjurătoare. Este destul de probabil ca Empedocle să fi considerat acestea pentru a impune coerență schemei sale, dar în alegerea celor trei elemente el a fi putut fi influențat și de vechile tradiții despre originile vieții. În Hesiod (*Erga*, 59 sq.) Zeus a ordonat zeului focului să

amestece pământul și apa pentru a face prima femeie. Pentru Anaximandru, viața apăruse din apă și pământ, atunci când ele au fost încălzite. La Empedocle focul păstrează rolul activ, fiindcă aceea care penetrează amestecul este căldura lui.

Concepția generală despre glie ca fiind pur și simplu mama, din interiorul căreia nu doar plantele, ci și animalele și primii oameni s-au tras, este bineînțeles atât de veche și universală încât nu necesită explicație. Printre greci, ea este reflectată în mituri ca acela al lui Cadmos și al «oamenilor semănați» ai Tebei, ca acela al lui Iason însămânțând dinții dragonului, ca acelea ale multor eroi autohtoni și ale unor *gegeneis* (nașteri din pământ), ca acela al lui Deucalion și al renașterii rasei umane după potop din «oasele mamei noastre» (adică pietrele). Povestirile despre căsătoria pământului cu cerul simbolizează nevoia de apă pentru a face pământul fertil. Credința serioasă în generarea spontană a unor animale mici, precum șoarecii, din pământ, era clădită pe convingerea că pământul posedase în trecut chiar mai mari forțe generative.[25]

(iv) Cel de-al patrulea, ultimul stadiu al înaintării Vrajbei este cel în care noi trăim astăzi. Avansul discriminării și articulării a dat naștere lumii familiare a creaturilor feminine și masculine auto-reproducătoare, divizate în pești, păsări și animale terestre. Bineînțeles că Iubirea încă acționează, dar puterea ei slăbește, și cu efectele acestui proces asupra sferei umane trecem de la poemul despre natură la *Purificări,* care vorbește despre degenerarea morală adusă de creșterea Vrajbei. Remarca lui Aetius despre frumusețea femeilor poate fi comparată cu un vers al lui Empedocle, care așa cum apare tipărit în DK vorbește despre dorința care se abate asupra bărbatului prin privire (fr. 64, citat de Plutarh în legătură cu iubirea sexuală).[26]

Ceea ce Empedocle spunea despre arbori, și-ar putea găsi loc aici, fiindcă pe lângă faptul că prezintă un considerabil interes general, teoria îi arată ca fiind un fel de fosile vii, o formă primitivă de viață care a persistat până în zilele noastre. Aetius parafrazează acestea astfel (5.26.4, A70):

> *Empedocle spune că arborii au fost primele lucruri vii*[27] *care au crescut din pământ, înainte ca soarele să se învârtă*[28] *și ca ziua și noaptea să se despartă. Datorită potrivirii elementelor în amestecul lor, ei au combinat formula masculină cu cea feminină. Ei cresc datorită faptului că sunt împinși în sus de căldura din pământ, astfel că ei sunt părți ale pământului așa cum embrionii din pântec sunt părți ale uterului. Fructele constau din excesul de apă și foc din plante. Aceia care au insuficientă umezeală își pierd frunzele vara când apa se evaporă, dar acelea care au mai multă, precum dafinul, măslinul sau palmierul, le păstrează.*[29] *Diferențele de parfum se datorează compoziției solului, și diferitelor feluri în care plantele își extrag substanțele homoiomere prin care se hrănesc.*[30] *Astfel se întâmplă cu vița-de-vie, nu diferența de vie face ca un vin să fie bun de băut*[31]*, ci diferențele din solul care le sprijină.*

Așadar copacii sunt, în lumea actuală, formele de viață cele mai apropiate de acele forme «brute» de viață originare. Ca și acelea, ei își au încă rădăcinile în pământ, din care ele sunt împinse în sus de căldura acestuia, și combină încă trasăturile ambelor sexe, fiindcă influența persistentă a Iubirii le combină elementele într-o manieră mai apropiată de amestecul perfect al Sferei mai degrabă decât de formațiunile recente.

Un alt punct de interes în expunere este analogia dintre viața vegetală și cea animală. Doxograful aplică arborilor cuvântul (ξῷα) în mod obișnuit potrivit animalelor, probabil

fiindcă așa apare el în Empedocle. Pentru acesta, în credința lui în înrudirea tuturor formelor de viață, nu exista distincție fermă. Putem compara expresia sa «măslini înalți purtând ouă» (fr. 79) cu asertiunea din fr. 82 cum că părul, frunzele, solzii și aripile păsărilor sunt «același lucru», și cu descrierea urechii ca fiind «lăstar (sau mugur ὄξος) al cărnii» (Theophr. *De sensu* 9, A86). Potrivit tratatului *De plantis*, atât el cât și Anaxagora au atribuit dorință, plăcere și durere plantelor, și ultimul, ca și Democrit și Platon, le-a numit «animale cu rădăcini în pământ».[32] Paralela dintre plantele tinere și embrioni își are ecoul în tratatul hipocratic *Despre natura copilului* (27, VII.528 Littré):

> *Toate lucrurile care cresc pe pământ trăiesc din umezeala din pământ, iar umezeala din ele depinde de umezeala acestuia.*[33] *Astfel și copilul iese din matricea mamei, iar sănătatea lui depinde de a ei. Dacă cineva ia în considerație ceea ce a fost spus despre acest subiect de la început la sfârșit, va găsi o asemănare între întreaga natură a produselor pământului și aceea a generării umane.*

S-ar putea ca aceste remarci să datoreze ceva lui Empedocle, dar este mai rezonabil să credem că ele au apărut din credința veche și generală în pământ ca fiind mama originară a tuturor creaturilor vii deopotrivă. Aceeași analogie este transformată în nonsens în *Norii* lui Aristofan (232), unde cuvântul «amestec» (ἰκμάς) joacă același rol ca și la scriitorul hipocratic: «Pământul extrage din sine însuși în mod necesar umezeala minții – același fenomen poate fi observat la creson».

Semnificația integrală a analogiei dintre viața vegetală și cea animală devine vizibilă în poemul religios, din care aflăm că același suflet poate migra dintr-o formă într-alta (fr. 117 și 127).

Această evoluție a vieții în lumea Vrajbei, așa cum apare ea atunci când stadiile (iii) și (iv) ale lui Aetius sunt combinate cu fragmentele lui Empedocle însuși, are multe puncte de asemănare cu alte demersuri, mai ales cu cel anonim relatat de Diodor[34] în secolul întâi p.Chr. Potrivit acestuia, pământul la prima sa formare era moale și noroios. Căldura soarelui a făcut ca suprafața lui să «fermenteze» și unele dintre părțile umede s-au umflat și au produs un soi de bule cu pieliți subțiri. Acestea au crescut și s-au dezvoltat, absorbind noaptea hrană din ceața mlaștinii și întărindu-se ziua sub căldura soarelui. Când s-au dezvoltat pe deplin, membranele s-au spart din cauza căldurii și «s-au născut tot felul de animale». După aceea, ca și în descrierea teoriei lui Empedocle de către Aetius, celor conținând mai multă căldură le-au crescut aripi și ele au fost luate de aer, cele de pământ au devenit reptile și alte animale, iar cele umede au luat în stăpânire apa. Mai târziu, pământul a devenit prea tare pentru a mai putea genera în acest mod și animalele s-au reprodus prin împerechere unele cu altele. Un demers similar este consemnat de Lucretius (5.805 sq.).

Fără îndoială că aceste explicații târzii și derivate îi datorează mult lui Empedocle însuși, deși Anaximandru descrisese deja animalele cele mai timpurii ca fiind născute din umezeală încălzită și înconjurată cu un soi de «pieliță», care se rupe atunci când ele vin în contact cu medii mai uscate (A30). Este posibil să se restaureze unele din părțile care lipsesc din teoria lui Empedocle pornind de la aceste concepții aflate în aceeași tradiție. Ceea ce spune el despre trecerea de la «formele brute» la bărbați, femei și animale nu a supraviețuit. Dar Simplicius, urmând pretenția anacronică a lui Aristotel cum că ele trebuie de fapt să fi constat din *sperma*, spune că «natura cea întreagă» este o bună descriere pentru *sperma*, căci ea, ca și acelea, conține forma umană în poten-

țialitatea ei și *este* fiecare parte a corpului în stare nediscriminată; «pe când», continuă el, «nici o parte a corpului nu este o altă parte o dată ce a avut loc separarea dintre ele *și natura cea întreagă a fost sfâșiată*» (*Fiz.* 382).[35] Este o inferență probabilă aceea că «formele brute» care au apărut din pământ erau aceste «matrice», cum le-au numit mai târziu epicureii, în care, ca și în procesul de «separare» (acțiunea Vrajbei ne amintește încă o dată de *ekkrisis* a lui Anaximandru), diversele forme de viață animală s-au putut dezvolta.[36]

L. STRUCTURA NATURII ANIMATE: FIZIOLOGIA

(1) Proporția amestecului

Pentru a explica formele organice, Empedocle folosește noțiunea caracteristic pitagorică de amestec proporționat. Lucrurile vii, cel puțin, sunt compuse din elementele asamblate într-o anumită proporție definibilă matematic. Aristotel numește această proporție *logos*-ul amestecului, care, indiferent dacă respectivul cuvânt a fost sau nu[1] folosit de Empedocle, îi îngăduie să profite de ambiguitatea sa pentru a pune în relație această teorie cu propriul său sistem al cauzalității.

În primul capitol din *De partibus animalium,* Aristotel apără teza sa favorită potrivit căreia «natura» oricărui obiect, definită aici ca structura sa completă[2], este un principiu sau o cauză anterioară materiei. La 642a17 el spune:

> *Este natura unui lucru, mai degrabă decât materia sa, cea care este principiu* (arche). *Și Empedocle uneori ajunge la acest principiu, ghidat de adevărul însuși, și este constrâns să afirme că esența sau natura este* logosul, *de exemplu atunci când explică ce este osul; fiindcă el o definește nu ca pe unul dintre elemente, sau două sau trei sau toate, ci ca pe* logosul *amestecului lor.*

Această rație, proporție, este așadar ceea ce constituie osul. Este ceea ce Aristotel numește forma sau esența osului, *logos*-ul lui în sensul de definiție, ca opus materiei sale, adică elementelor care se combină într-o proporție specifică.

Repetând această informație în *De anima* (410a1), Aristotel citează această formulare a lui Empedocle în privința oaselor:

> *Fiecare dintre acestea (corpurile compuse) constă din elemente nu în vreo stare conformă hazardului, ci într-o anumită proporție și sinteză, cum spune Empedocle despre os:*
>
> *«Bunul pământ primește în marile sale vase de topire[3] două părți din opt din strălucirea lui Nestis, și patru de la Hefaistos; și ele devin oasele albe, minunat legate prin cheagul Harmoniei» (fr. 96).*[4]

Așadar, osul constă din patru părți de foc, două de apă și două de pământ, pentru a face în total opt părți. Preponderența focului ar fi putut fi sugerată, cum credea Simplicius, de albeața și uscăciunea tare a osului[5]. Aetius (5.22.1, A78) dă formula pentru alte părți ale animalelor:

> *Empedocle ne spune despre carne că își are originea în cele patru elemente amestecate în cantități egale; mușchiul este din foc și pământ, amestecate cu o cantitate dublă de apă, ghearele sau unghiile animalelor fiind compuse din*

mușchi în măsura în care acestea sunt răcite prin contact cu aerul, oasele apărând din două părți de apă și pământ la patru de foc, aceste părți fiind amestecate în interiorul pământului.[6]

Dintre aceste exemple avem pe primul în cuvintele proprii lui Empedocle (fr. 98):

Pământul s-a întâmplat să se afle în cantități egale în acestea, Hefaistos, apa și strălucitorul aither, ancorate în primitoarele porturi ale lui Cypris, fie puțin mai mult, fie puțin mai puțin în multe dintre ele.[7] *Din acestea au apărut sângele și diferitele forme de carne.*[8]

Conford[9] a susținut puternic opinia că principiul proporțiilor specifice a fost limitat la compușii organici: prezența proporției numerice definite era aceea care distingea creaturile vii și părțile lor de massele anorganice. El credea că probabil și formele plantelor fuseseră incluse, fiindcă și acestea au viață și suflet, dar nimic altceva. Și Millerd (*Emped.* 40 sq.), de asemenea, a afirmat că nu există nici o dovadă că principiul ar fi fost generalizat, și a folosit aceasta ca argument împotriva acelora care, ca Gomperz, au pretins că Empedocle a anticipat principiile chimiei moderne ale combinației proporționale. Ea însăși s-a limitat la exemplele înainte menționate (os, sânge, carne, mușchi) și a considerat expresia folosită de Aristotel – «*logos*-ul amestecului» ca pe una care a lăsat interpreților moderni o falsă impresie de universalitate. Pe de altă parte, Bignone a arătat că fr. 23[10] și 71 (despre care spune că sunt împreună) extind principiul asupra întregii vieți animale și vegetale și de fapt «amestecul armonios» din fr. 23 afirmă implicit universalitatea sa.

Totul depinde de interpretarea cuvântului *harmonia*. Atunci când este folosit ca nume propriu el desemnează puterea divină numită și Philia, Afrodita și Cypris, care este cauza *oricărui* amestec. Ea este cea care *adună lucrurile împreună* (συναρμόζει, despre Afrodita în fr. 714), și în acest caz s-ar părea că nici substantivul și nici verbul nu pot fi redate cu sensul de «a se combina în proporții fixe». Pe de altă parte, ca substantiv comun, cel puțin pentru pitagoricii cu care Empedocle avea puternice afinități, cuvântul reda combinația în proporții matematice (vol. I), și astfel l-a privit Bignone în comparația cu amestecul culorilor din fr. 23.4: «amestecându-le în *harmonia*, mai mult din acestea și mai puțin din acelea». Într-adevăr, întreaga sa credință în universalitatea principiului depinde de aceasta. Cum obține pictorul nuanța dorită conformându-se unei rețete bazate pe proporția numerică între pigmenți, ca un medic ce face o prescripție, unui pacient? Se crede că efectul se produce mai degrabă datorită armoniei, care este plăcută, decât datorită mijloacelor de producere.

Se spune că Aristotel aduce dovezi că Empedocle nu aplică universal proporția, fiindcă îl acuză de contradicție. În *Metafizica*, el sintetizează viziunea sa asupra gânditorilor timpurii spunând că toți căutau cele patru aspecte ale cauzalității în care el însuși credea, însă fără să le formuleze clar, într-o vreme în care filosofia se afla încă în fașă.

Astfel, Empedocle (continuă el la 993a17) spune că osul există prin logos; *acesta este esența și substanța lucrului. Dar era la fel de necesar ca și carnea și toate celelalte să fi existat prin* logos, *sau altfel niciuna dintre ele. Aceasta va fi cauza cărnii și a osului și a tuturor celorlalte – nu materia pe care o afirmă el, adică foc, pământ, apă și aer. Dacă altcineva ar fi spus așa, el ar fi trebuit să fie de acord, dar el n-a izbutit s-o formuleze limpede.*

Aceasta este o critică făcută pe baza unor expresii inadecvate și obscure. S-ar părea că Empedocle a stabilit proporția amestecului de elemente pentru câteva substanțe organice cum sunt oasele și a subliniat faptul că această rație la dădea caracterele specifice; dar în cazul multor altor substanțe el s-a mulțumit numai să dea numele elementelor, deși dacă i s-ar fi pus problema, ar fi trebuit să recunoască faptul că respectivul caracter specific depindea și de proporția în care apăreau elementele. Toate acestea sunt evidente, fiindcă altfel ar fi fost imposibil să fie produse nenumăratele varietăți naturale din numai patru elemente.

În altă parte, Aristotel pare a spune că teoria lui Empedocle pretinde un amestec proporționat în mod rațional în orice substanță compusă (*De an.* 409b32):

> *Se întâmplă același lucru cu orice alt compus. Fiecare dintre ele constă din elemente nu în vreo stare întâmplătoare, ci într-un anumit* logos *și mod de compunere, așa cum de pildă spune Empedocle despre os...*

La fel, Simplicius introduce fr. 96 spunând (*Fiz.* 300.19):

El face carnea și oasele și toate celelalte printr-un anume logos.[11]

În absența cuvintelor proprii ale filosofului, orice interpretare a acestor mărturii ar fi hazardată. Însă pare mai probabil ca Empedocle să fi considerat că toate substanțele naturale, metale și minerale, ca și formele organice, sunt diferențiate una de alta printr-o proporție diferită în amestecul lor, a celor patru elemente comune. El oferă numai câteva exemple[12], toate preluate de pe treapta mai înaltă și mai importantă a existenței, adică viața animalelor, și este criticat de Aristotel pentru că neglijează să extindă mai departe aceste explicații; dar credința sa pitagorică în înrudirea întregii naturi face improbabil ca el să fi privit obiectele inanimate ca fiind compuse pe o bază complet diferită de cele animate. Diferența ar fi una de grad, și ar duce la aceasta, anume cu cât este un obiect mai jos pe *scala naturae*, cu atât mai inegal va fi echilibrul elementelor în el. Ideea este sugerată de faptul că cea mai înaltă manifestare a vieții fizice, adică gândirea rațională, are în organele sale sângele[13], în care elementele se așază în proporția cea mai apropiată acelora din Sfera divină, adică de unu la unu.[14] Iubirea este puterea care unește elementele diferite unul cu altul. Așa cum s-a arătat anterior produsele acestor uniri, într-o lume în care Iubirea este opusă Vrajbei, sunt efecte întâmplătoare și nu este nici o mărturie dintre cele pe care le-am analizat aici care să modifice această concluzie. Descrierea exactă a proporțiilor constituind anumite forme organice poate da impresia că Iubirea lucrează de una singură pentru a produce aceste combinații particulare, dar nu avem nici un motiv să distingem între principiul care determină structura lor și acela care formează oricare altă substanță compusă. Pentru a demonstra că Empedocle «spune că și părțile animalelor se nasc din întâmplare», Simplicius (*Fiz.* 331.5) citează, printre alte exemple, și primul vers din fr. 98, descriind însăși compoziția sângelui. Și în același timp, el poate spune (300.25), referitor la combinația din oase, în fr. 96: «Adică, se întâmplă prin cauzalitate divină, mai ales prin Iubire și Armonie, fiindcă acesta este cheagul care le ține împreună». Aristotel nu găsește răspuns la întrebarea sa: «Este Iubirea cauza unui amestec întâmplător, sau al unui amestec conform cu *logos*-ul?» Răspunsul este acela că numai din punctul său de vedere teleologic există o diferență fundamentală între întâmplare și *logos*. Cuvântul din urmă, cu dubla sa semnificație de «proporție» și «cauză formală finală», îi aparține lui.

(2) Medicina și fiziologia: reproducerea

Școala siciliană de medicină își are locul său alături de cele din Cos, Cnidos și Rhodos, iar în general Empedocle este privit ca fiind întemeietorul ei. Galen serie:

> *Odinioară a existat o mare rivalitate între Cos și Cnidos, căci ele se străduiau să se întrecă în privința numărului de descoperiri. Acestea erau cele două ramuri supraviețuitoare de asclepiazi, după declinul celei din Rhodos, iar ele se întâlneau, în acea «nobilă sfadă» pe care o elogiase Hesiod, cu medicii italieni, Philistion, Empedocle, Pausanias și colegii lor. Existau deci aceste trei grupări impresionante de medici, în competiție una cu alta. Școala din Cos avea norocul să aibă cei mai mulți și mai buni practicieni, dar cei din Cnidos îi urmau îndeaproape și nici cei din Italia nu se lăsau mai prejos.*

Philistion, medic influent și scriitor despre medicină din secolul al patrulea, era născut în Locri, dar i se spunea și «sicilianul», din cauza legăturii sale cu școala de aici. Plinius spune că el era cunoscut prin faptul că se baza pe observație ca și școala empirică, și de la Acron din Acragas îi revine reputația de a fi fost (ca și Pausanias) discipol al lui Empedocle.[1]

Din fragmentele rămase de la Empedocle aflăm puține informații despre boală și terapie; dar avem nu numai pretențiile sale că oferă asemenea informații, în fr. 111 și 112, dar și mărturii despre marele său interes legat de corp și funcțiile sale. Este evidentă influența teoriei sale fiziologice asupra a ceea ce cunoaștem din teoriile medicilor de mai târziu, ca de pildă Philistion și Diocles, ca și influența asupra lui Platon însuși. În acest sens, *Timaios* datorează mult lui Empedocle, parțial prin intermediul lui Philistion, cu care, după toate probabilitățile, Platon s-a întâlnit personal.[2]

Ordonarea elementelor în corpurile organice, care este lucrarea Iubirii, este ilustrat prin exemplul creaturilor cu carnea acoperită și prin al acelora care au părți dure pe dinafară. El subliniază faptul că acestea din urmă diferă de ordinea din principalele corpuri ale lumii, care sunt deja în mare măsură lucrarea Vrajbei și prevăd ordonarea pe care o vor avea când vor fi total separate.

> *(Fr 75) Acelea dintre ele care sunt solide în interior și rare pe dinafară și-au luat această moliciune din mâinile lui Cypris.*
>
> *(Fr. 76) Acestea le veți găsi în membranele întărite de pe spatele locuitorilor mării, la tritoni și la broaștele țestoase cu ascunzători de piatră. Acolo veți vedea pământul (cel mai greu element) așezat la suprafața pielii.*

Empedocle a arătat un interes deosebit pentru reproducerea animalelor. El credea că femela, ca și masculul, produce spermă, diferitele părți ale rezultatului fiind formate din semințele fiecăruia (fr. 63, Arist. *GA*, 722b10). Necesitatea unui amestec corect al celor două îi sugerează o explicație a sterilității catârilor, deși numai Aristotel ne dă informații despre acest lucru[3], și ne mărturisește că îl găsește obscur. Explicația, așa cum ne-o prezintă el, (*GA*, 747a34) este acela că deși semințele de la cal și de la măgar sunt moi, amestecul se solidifică, fiindcă «scobiturile» fiecăreia se potrivesc cu părțile dense ale celeilalte. Acest tip de amestec, spune Empedocle, face corpurile moi să devină tari, așa cum se întâmplă atunci când cuprul se aliază cu cositorul (Chiar și această explicație a întăririi bronzului este greșită, remarcă Aristotel). Pasajul permite însă o altă exemplificare a felului cum și-a aplicat el principiile generale (în acest caz doctrina «simetriei porilor») la cazurile particulare.

Sexul este determinat de temperatură, masculinul fiind mai fierbinte decât femininul.[4] Cum arată Aristotel (*GA*, 764a1):

> *Alții pretind că diferențierea sexelor are loc în interiorul pântecului*[5]. *Astfel, Empedocle spune că ceea ce intră într-un pântec fierbinte devine mascul, iar ceea ce intră într-un pântec rece devine femelă. Căldura sau răceala este determinată de scurgerea menstrelor, care pot să fie mai reci sau mai calde, mai vechi sau mai recente.*[6]

Iarăși, la 765a8: *Trebuie să înfățișăm și argumentul lui Empedocle care diferențiază masculul de femelă prin căldura pântecului.* Acestea se aplică formării originare a animalelor în interiorul pământului, ca și formării embrionului în pântec. De la Empedocle însuși ne-au rămas următoarele versuri: (*fr. 65*) *Și se scurgea în părțile purificate*[7]*, unele deveneau femele, atunci când se întâlneau cu recele...* și (fr. 67.1) *Fiindcă în părțile calde ale pământului apărea ceea ce va produce masculinul.*[8]

Nașterile multiple s-ar datora supraabundenței și diviziunii semințelor. Asemănările familiale «urmează preponderența de semințe»; lipsa de asemănare cu vreunul din părinți rezultă «atunci când căldura seminței s-a evaporat».[9]

La ființele umane, diferențierea părților din embrion începe de la a treizeci și șasea zi și este completă până la a patruzeci și noua. Embrionii masculini iau formă mai repede decât cei feminini, iar partea dreaptă mai repede decât aceea stângă. Inima este primul organ care se formează, fiindcă, mai presus de toate, ea conține viața omului. Buricul împreunează patru vase, două vene și două artere, prin care materialul sanguin și cel respiratoriu sunt duse să hrănească embrionul. Aceste substanțe își au, potrivit lui Empedocle, originea în ficat.[10]

El credea că menstruația apare la femei atunci când luna pălește, idee superstițioasă cu care, în mod surprinzător, Aristotel tinde să fie de acord, deși cu oarecare precauție. Aristotel dă și o motivație, care fiind în legătură cu schimbarea de temperatură, pare să fi fost extrasă din Empedocle.[11]

Despre prima suflare a nou-născuților Aetius ne dezvăluie (4.22.1., A74):

> *Empedocle ne spune că prima respirație a (primei?) creaturi vii este (a fost?) provocată*[12] *de retragerea umezelii din copil și de pătrunderea aerului din exterior în vasele de sânge prin intermediul vidului astfel creat. Imediat după aceea expirația a fost provocată de căldura înnăscută în valurile sale către suprafața ce conduce aerul spre exterior și inhalația s-a retras înăuntru și a permis aerului să se întoarcă.*

(3) Respirația

Despre respirație în general avem unul dintre cele mai pitorești pasaje ale lui Empedocle (fr. 100). Interpretările moderne diferă, iar diferențele afectează însăși traducerea. Traducerea următoare se bazează pe cea a lui N. B. Booth și se îndreaptă împotriva interpretării general acceptate până nu de mult, deși aceasta a fost deja schimbată de D. J. Furley[1]. Oricare dintre perspective ar fi adoptată, trebuie să admitem că Empedocle nu pare să se fi gândit la toate problemele ridicate de teoria lui și că limbajul este, în unele puncte, iremediabil neclar.

> *Aceasta este modalitatea în care toate creaturile inspiră și expiră. Toate animalele au tuburi de carne, conținând puțin sânge, împins până departe în*

interiorul corpului.[2] *La gurile lor, cea din urmă zonă a nărilor*[3] *este străpunsă de un set de găuri mici, așa încât sângele este ținut deoparte, dar o cărare mică pentru aer este deschisă prin pasaj. Atunci de câte ori sângele delicat se retrage de aici, aerul furios se grăbește să intre în valuri furioase, dar atunci când acesta revine, animalul expiră. E ca atunci când o fată se joacă cu un ridicător de apă (clepsidra) de bronz strălucitor. Când ea pune deschizătura gâtului în contra mâinii ei bălaie și afundă vasul în masa moale și strălucitoare de apă, nu intră lichid, însă volumul de aer căzând din interior în găurile mici previne aceasta, până când ea descoperă curentul comprimat de aer. Apoi, când aerul îi face loc, apa ce corespunde în volum intră. Similar, când apa ocupă interiorul vasului de bronz și deschiderea sau pasajul este oprit de carne umană, aerul din exterior încercând să intre înăuntru oprește lichidul, stăpânind suprafața*[4] *dinspre părțile filtrului bolborosind, până când ea eliberează mâna. Apoi inversul a ceea ce s-a întâmplat înainte, aerul se grăbește să intre și apa corespunzătoare în volum iese înafară. La fel și cu respirația, când sângele curgând prin corp circulă prin mădulare, de îndată un curent de aer pătrunde înăuntru furios, dar când el se întoarce o cantitate egală merge înapoi și este expirată.*

Punctul esențial și general acceptat al acestei descrieri este că ritmul respirației depinde de mișcările oscilatorii ale sângelui. În traducerea dată aici, există tuburi ce conțin puțin sânge[5] venind din interiorul corpului și sfârșind la capătul nărilor. Aici suprafața interioară a nărilor este străpunsă de găuri atât de mici încât ele sunt impenetrabile pentru sânge, dar nu și pentru aer. Când sângele pulsează înainte și umple tuburile, aerul este condus (expirat) afară prin aceste găuri, în timp ce sângele însuși nu trece mai departe de micile perforații. Când sângele se retrage, aerul pătrunde iarăși prin aceleași perforații.

Clepsidra descrisă aici era destinată să ridice lichidul dintr-un vas (să spunem o cană mare de vin) și să-l descarce într-o alta (să spunem într-una din acele cupe de vin încăpătoare, plate, care erau folosite în Grecia[6]). Ea era extrem de utilă atunci când lichidul era scăzut în recipientul său. Natura și funcționarea ei sunt astfel descrise de către Simplicius (*De caelo*, 524; cf. *Fiz.* 647.26). Ea este «un vas cu gâtul strâmt având o bază largă străpunsă de mici găuri, numite astăzi *hidrarpax*» («hoț de apă»). Într-un limbaj care ar putea reprezenta o parafrază în proză a lui Empedocle, el continuă prin a explica faptul că, atunci când este scufundat în apă cu orificiul de sus închis, apa nu intră prin găuri, fiindcă aerul colectat în orificii o presează și o forțează să nu intre, neavând el însuși unde să meargă. Când obstacolul este îndepărtat de la deschizătura de la vârf, apa intră și aerul îi face loc. Dacă se acoperă iarăși orificiul de sus atunci când clepsidra este plină cu apă, apa nu poate ieși prin găurile de la fund pentru că aceasta ar produce un vid în vas, fiindcă aerul nu poate intra să o înlocuiască nici prin gura închisă și nici prin fundul unde apa astupă găurile[7].

Două operații sunt descrise în comparație. Fiecare are de-a face cu efectul neobturării orificiului mai înainte obturat la vârful clepsidrei, și, respectiv, inspirația și expirația sunt comparate cu aceste efecte. În prima, clepsidra blocată nu conține apă, dar descoperind orificiul de sus se permite apei intrarea prin filtrul de la fund, pe măsură ce aerul scapă pe la vârf. În respirație, aerul inspirat corespunde apei, iar sângele – aerului care se retrage și îi face loc. În a doua, fata începe să ridice clepsidra cu apă în ea având degetele

sale peste vârf, așa încât nu există în partea de jos presiune a aerului asupra apei și aceasta stă unde este, din cauza presiunii de sus asupra găurilor mici de la fund. Fata își ridică degetele și apa curge afară. Acestea ilustrează expirația; aerul, intrând și împingând apa afară, corespunde sângelui care urcă în tub, iar apa, aerului care este scos afară prin nări. În corp, sângele este bineînțeles oprit la gura tubului din cauza fineții perforațiilor, în timp ce în clepsidră, aerul va urma apa prin găuri; dar comparația este destul de bună pentru a ilustra procesul așa cum și l-a imaginat Empedocle. Putem să fim de acord cu Booth că nu este improbabilă analogia dintre aer și sânge, și că aerul care este expirat corespunde apei din comparație.

Potrivit interpretărilor mai vechi, teoria expusă arată că noi respirăm prin piele pe suprafața întregului corp.[8] Din nefericire, substantivul relevant *poate* însemna atât «nări» cât și «piele», deși cea de a doua semnificație ar implica o folosire neobișnuită și poetică a pluralului.[9] Introducând citatul, Aristotel afirmă (*De resp.* 473b1):

> *El spune că inspirația și expirația au loc pentru că există vasele*[10] *care conțin sânge, dar nu sunt umplute cu el, și aceste vase au pasaje care duc înspre aerul exterior, mai mici decât particulele corpului, dar mai mari decât acelea ale aerului. Este în natura sângelui să se miște în sus și în jos; și astfel atunci când el se scufundă înăuntru pătrunde aerul – ceea ce este inspirația – și când el se ridică la suprafață aerul este condus afară în expirație* (Urmează citatul).

Criticând acestea, Aristotel spune (473a17):

> *El vorbește despre respirația prin nări* (μυκτήρων) *și crede că se referă la procesul fundamental de respirație, în timp ce de fapt există și respirația din piept prin trahee, și fără ea nu există respirația prin nări. Mai mult, animalele pot fi private de respirația prin nări fără să se producă vreo nenorocire, dar dacă ele nu pot respira prin trahee, mor.*

Este evident că Aristotel nu constată la Empedocle respirația prin întreaga piele. Din perspectiva acestui pasaj, cuvintele «înspre aerul exterior» din fragmentul anterior nu pot însemna suprafața exterioară a pielii de pe întregul corp, ci trebuie să indice suprafața internă a nărilor, care și ea se află în contact cu aerul. Similar, Aetius (4.22.1, DK, A74) vorbește despre sânge cum că el călătorește spre suprafață (εἰς τὴν ἐπιφάνειαν) și împinge afară aerul prin intermediul nărilor[11].

Un atu puternic în favoarea interpretării stabilite este acela că o teorie a respirației prin porii pielii este expusă de Platon în *Timaios* (79C), și că probabil acesta a preluat-o de la Philistion, medicul din școala siciliană.[12] În general, se cunoaște influența lui Empedocle asupra dialogului *Timaios* și, mai ales, principiul «forței circulare» din teoria platoniciană este acela empedoclean al inexistenței spațiului vid. În interpretarea urmată aici trebuie să admitem că Empedocle nu pare să fi admis acestea în mod explicit[13]. Nu ne-ar surprinde ca această dificultate să nu-i fi apărut, și ca Philistion și Platon să fi rectificat omisiunea printr-o teorie mai sofisticată. Fără îndoială că încă nu s-a rostit ultimul cuvânt în privința problemei, și, ca să îl citățm pe Booth din nou:

> *Dacă deopotrivă Platon și Philistion au crezut că respirația are loc prin porii pielii, acesta este evident un argument în favoarea interpretării lui Diels a lui* ῥινῶν *ca piele. Dar argumentul nu este nici pe departe la fel de puternic ca și acela contrar: cu Aristotel se dovedește imposibilitatea ca* ῥινῶν *să fi avut alt sens în afară de acela de «nări» în demersul respirației, și improbabilitatea și mai mare ca Empedocle să fi menționat nasul în explicarea respirației.*[14]

S-au tras adesea, în legătură cu acest fragment, două concluzii, care sunt legate de subiectul fiziologic – prima afirmă că Empedocle a dovedit natura corporală a aerului, ca fiind distinctă de cea a spațiului gol sau a ceții rarefiate (aer). De exemplu Burnet (*EGP*, 229):

> *Aristotel rade de aceia care încearcă să arate că nu există spațiu gol împingând aer în ceasurile-cu-apă și chinuind burdufurile de vin. Tot ceea ce dovedesc ei, spune el, este că aerul este un lucru. Este exact ceea ce intenționa să demonstreze Empedocle, și aceasta a fost una dintre cele mai mari descoperiri ale istoriei științei.*

Bineînțeles că nu acesta a fost principalul său scop aici, și că nu ar fi putut scrie atât de bine precum a făcut-o, dacă ar fi considerat că în pregătirea explicației sale depre respirație, el trebuia să dovedească faptul extrem de nou că aerul este un lucru. Clepsidra era un obiect obișnuit, și cu siguranță că toată lumea știa că aerul invizibil poate rezista presiunii și poate ține în afară un alt corp. Burnet nu face dreptate punctului de vedere expus de Aristotel în pasajul la care se referă (*Fiz.* 213a25). Aceia care se joacă cu burduful umplut și cu clepsidra cred, spune Aristotel, că au suficiente probe pentru a-i contrazice pe filosofii care au considerat că vidul există. Tot ceea ce fac ei este să arate că aerul este un lucru (unii sunt tentați să adauge «și toții oamenii cunosc lucrul acesta»), în timp ce, continuă el, «ceea ce este necesar nu este o dovadă că aerul este un lucru, ci că nu există un interval distinct între corpuri... care să rupă continuitatea întregului corp, sau chiar unul plasat în exteriorul întregului corp, care rămâne continuu. Este ceea ce Democrit și Leucip și mulți oameni de știință au susținut». Demonstrația că aerul este un lucru este evident inadecvată pentru respingerea respectivei poziții[15]. Negarea vidului a fost ceva acceptat de Empedocle de la Parmenide, pe baza concepției parmenidiene potrivit căreia vidul este «ceea ce nu este».[16] Cu un secol mai devreme Anaximene privise deja aerul invizibil[17] ca pe o substanță corporală. Noutatea contribuției lui Empedocle constă în faptul că, fiind primul filosof cu doctrină pluralistă, el a fost primul care a înțeles că aerul este un element pur, incapabil să se transforme în vreun altul; dar el a susținut toate acestea în alte contexte și nu în legătură cu observațiile asupra clepsidrei.

Cea de-a doua concluzie legată de acest pasaj este că fragmentul constituie un exemplu izbitor de ceea ce reprezenta în perioada timpurie a științei grecești metoda experimentală. Unii chiar au acordat acestui demers, mai înainte de toate, o importanță științifică mai mare decât oricărui alt lucru din cele spuse sau făcute de Empedocle. Ambele concluzii sunt unite, de pildă, de Benjamin Farrington în afirmația că «marea sa contribuție la cunoaștere a constituit-o demonstrarea experimentală a corporalității aerului nevăzut... Empedocle a realizat o investigare experimentală a aerului pe care îl respirăm», sau de W. P. D. Wightman, care scrie: «Prin acele experimente cu vasele închise sub apă el a arătat existența unei substanțe distincte, corporale (αἰθήρ), diferite de *aerul* cețos, nedefinit al lui Anaximene»[18]. Alți cercetători au negat statutul de experiment al descrierilor lui Empedocle[19]. Desigur că ele nu sunt ceea ce înțeleg oamenii de știință moderni prin experiment. Citatul nu sugerează nici măcar faptul că Empedocle a făcut el însuși operațiunea. Clepsidra nu era doar o ustensilă obișnuită; datorită proprietăților ei era și o jucărie pentru copii, pe care el i-a văzut amuzându-se cu ea. Ceea ce oferă el aici este o comparație, o inferență pătrunzătoare din observarea vieții de zi cu zi, și, așa cum Cornford remarca, «să extragi o inferență cu viziune clară

din experiența cotidiană nu înseamnă același lucru cu practicarea metodei experimentale așa cum este înțeleasă astăzi». Această explicare a fenomenelor naturale, prin intermediul comparațiilor edificatoare cu artele practice, era pentru Empedocle procedeul favorit. Am văzut cum elementele sunt amestecate asemeni culorilor pe paleta unui artist, cum acțiunea căldurii asupra substanței umede compunând creaturi vii sugerează practica bucătarului sau cea a olarului și cum întărirea semințelor bărbătești și femeiești seamănă cu amestecul a două metale moi într-un aliaj. Apa care curge în izvoare fierbinți, crede el, trebuie să fi fost încălzită în interiorul pământului printr-un sistem de canale comunicante ca și acela de țevi comunicante din încălzitorul de apă, care asigură faptul că apa trece prin același foc suficient de des încât să se înfierbânte, astfel încât, după ce a fost rece, să curgă caldă (Seneca, *Nat. Qu.* 3.24.1., A68). Experimentul «clepsidrei» se situează pe același plan cu aceste analogii.

(4) Somnul și moartea

Aetius (5.24.2, A85) arată că în viziunea lui Empedocle somnul rezultă din răcirea sângelui într-o anumită măsură; moartea se produce atunci când căldura îl părăsește complet. Într-o altă afirmație, parțial incoerentă prin corupție[1], el spune că potrivit concepției sale moartea este comună trupului și sufletului (*psyche*). Aceasta este în coerență cu funcția sângelui ca centru al facultăților cognitive (fr. 105) și este perfect credibilă dacă amintim (a) că *psyche* este cuvântul doxografului și este puțin probabil să fi fost folosit de Empedocle, (b) că se referă la înzestrarea pentru viața fizică, și pentru cunoaștere, prin simțuri și prin puterile rațiunii, a lumii înconjurătoare. El diferă de *daimonul* migrator din *Purificări*.[2] Considerând căldura vehicolul vieții, Empedocle îl urma fără îndoială pe Parmenide[3], dar noțiunea a fost aproape universal acceptată în gândirea greacă de atunci și de mai târziu, până la «căldura vitală» a lui Aristotel.

(5) Nebunia

Probabil că Empedocle trebuie să fi scris despre boală și remediul ei, și ne aducem aminte serviciul pe care l-a făcut selinuntinilor loviți de febră; dar singura referire existentă (destul de potrivită, dacă luăm în considerație interesele sale din *Fizica* și din *Purificări*) este despre boala mintală, sau afecțiunile sufletului. Un scriitor medical mai târziu, Caelius Aurelianus (*Morb. chron.* 1.5, A98) i-a atribuit originea credinței că nebunia (*furor*, grecescul *mania*) este de două feluri. Una este consecința «purificării sufletului» (*ex animi purgamento*)[1], cealaltă a «alienării mintale datorate cauzelor fizice, adică lipsei de echilibru a amestecului». *Mania* nu era pentru greci în mod necesar un rău: ea putea fi un semn de posedare divină, ca în *mania* dionisiacă a menadelor sau ca în comportamentul Pythiei atunci când prorocea. Platon, în *Phaidros* (244a), vorbește despre «cea mai mare dintre binecuvântări care vine asupra oamenilor prin *mania*», și distinge trei tipuri recunoscute de *mania* bună: cea a profeților, a vindecătorilor și a poeților. Toate trei au fost exemplificate de Empedocle însuși, condiție pe care el a atribuit-o înaltului grad de purificare pe care sufletul său l-a atins (Cf. fr. 146). Toți oamenii au moștenit o cantitate de impuritate – ei sunt «înnebuniți de dureroasa răutate» (fr. 145) – dar urmând preceptele *Purificărilor* ei o pot respinge, se pot scutura de ea, și pot atinge starea de exaltare ce culminează în apoteoză.

Pe de altă parte, nebunia patologică este produsă din cauza «amestecului neechilibrat», care trebuie să fie acela al elementelor din sânge. Sângele este organul gândirii (fr. 105 și acest fapt este explicat de Theophrastus astfel (*De sensu*, 10-11, A86):

> *Oamenii gândesc în principal prin intermediul sângelui, fiindcă acolo elementele corpului sunt cel mai desăvârșit*[2] *amestecate. Așadar aceia în care amestecul este egal sau aproape egal, cu elementele nici prea îndepărtate, nici prea mici nici, prea mari, sunt cei mai înțelepți și mai ascuțiți în percepție, și, la fel, proporțional, sunt toți cei care vin după ei; pe când cei în starea opusă sunt cei mai lipsiți de spirit.*

Avem aici o palidă prevestire a remarcabilei siguranțe cu care Platon în *Timaios* (86b sq.) atribuie unor cauze somatice tulburări psihologice, inclusiv cele care conduc la comportament nestăpânit și criminal.

M. CUNOAȘTERE, GÂNDIRE, SENZAȚIE

Legat de acest subiect avem la dispoziție, cu privire la Empedocle, mai multe informații decât despre mulți alți presocratici, în primul rând fiindcă în tratatul său critico-istoric despre simțuri Theophrastus i-a acordat mai mult loc decât oricărui alt filosof, cu excepția lui Democrit[1]. Mai mult, el spune (secțiunea 2) că Empedocle însuși, apărându-și concepția despre senzație ca fiind datorată acțiunilor asemănătorului, a intrat în mai multe detalii cu privire la activitatea fiecărui simț în parte decât alții.

(1) Orice cunoaștere se face de la asemănător la asemănător

Oamenii gândesc cu sângele, iar senzația este și ea un proces pur fizic. De aceea, Aristotel spune că pentru Empedocle și pentru alți gânditori timpurii «senzația și gândirea erau același lucru». El înțelege prin aceasta că «ei toți presupun că gândirea, ca și senzația, sunt corporale, și că asemănătorul este atât perceput cât și gândit prin asemănător». El ilustrează aceste idei prin două versuri din Empedocle: «Spiritul omului se dezvoltă legat de ceea ce este prezent» și (într-o versiune mai amplă și mai corectă din *Metafizica*) «Cu cât oamenii își schimbă mai mult starea, cu atât ei ajung să aibă gânduri mai diverse».[2] În fr. 105, Empedocle spune despre inimă că ea se dezvoltă în marea sângelui ce pulsează, unde se află în mod special ceea ce oamenii numesc gândire: fiindcă sângele ce înconjoară inima este gândire.[3] Theophrastus dă un alt citat relevant (fr. 107), punându-l în contextul său după cum urmează (*De sensu*, 10). După ce descrie lucrarea simțurilor el continuă: «Plăcerea este indusă de ceea ce este asemănător conform părților sale și amestecului lor, și durerea de ceea ce este opus. El vorbește în același fel despre cunoaștere și ignoranță: cunoașterea se realizează prin asemănători, ignoranța prin neasemănători, gândirea fiind la fel ca și senzația, sau foarte asemănătoare cu ea.»

Deopotrivă senzația și gândirea sunt, așadar, exemplificări particulare ale principiului universal potrivit căruia asemănătorul acționează asupra asemănătorului. Aceasta este spusă fără echivoc despre senzație în fr. 109 și 107:[4]

Cu pământul noi vedem pământul, cu apa apa, cu aerul aerul divin, iar cu focul focul distrugător, cu Iubirea Iubirea și cu Vrajba vedem Vrajba cea tristă; fiindcă din acestea sunt toate lucrurile formate și combinate armonios și prin acestea ele gândesc și simt plăcerea și durerea.

Naivitatea acestei teorii generale l-a supărat pe Aristotel. «Putem admite, spune el (*De an.* 409b23), că sufletul este compus din elemente și că de aceea le poate recunoaște și percepe; dar cum poate el distinge între miriadele de compuși și cunoaște ce este zeu sau om, sau carne sau os, lucruri a căror esență distinctă constă din proporția diferită în care sunt amestecate elementele? Dacă asemănătorul este cunoscut de asemănător, trebuie să spunem că sufletul conține nu doar elementele ci și pietre și oameni?»

Dincolo de faptul că în acest stadiu al istoriei științei un demers satisfăcător, pe baze fiziologice, despre senzație, era greu de realizat, erorile teoriei lui Empedocle se datorează în mare măsură încercării sale eroice de a explica toate detaliile lumii naturale prin referire la principiile lui cosmologice fundamentale. Această economie de explicații este izbitor ilustrată prin ceea ce spune în fr. 110:

Dacă vei sădi aceste lucruri în înțelegerea ta fermă și le vei contempla cu bună voință și atenție senină[5]*, ele toate-ți vor sta la îndemână pentru totdeauna și vei dobândi multe alte lucruri din ele: fiindcă aceleași învățături se dezvoltă în orice personalitate, potrivit firii fiecărui om. Dar dacă vei tânji după lucruri de feluri diferite, ca acelea care apar în viața oamenilor cu miile, fleacuri ce-ntunecă mintea oamenilor, repede te vor părăsi aceste lucruri cu trecerea timpului, dorind să ajungă la propriul lor fel, fiindcă știm că toate lucrurile au înțelepciune și un anumit grad de gândire.*

Combinația de fizic și mental din aceste versuri este dificil de transferat în orice limbă străină și în orice altă epocă. Empedocle pare să spună pur și simplu discipolului său să îi asculte bine învățătura, dar un sens mai particular pare să fie sugerat întâi de toate prin cuvintele «potrivit naturii (*physis*) fiecărui om». Ele reamintesc fr. 108: «Cu cât un om își schimbă mai mult starea, cu atât el va avea gânduri mai diferite», pe care Aristotel, probabil cunoscând contextul, l-a citat pentru a ilustra ideea că gândirea este corporală și afectată de modificările trupești. Implicațiile fizice se confirmă atunci când citim că «aceste lucruri», dacă sunt neglijate pentru obiecte mai puțin meritorii, vor dispărea fiindcă dorința lor de a se întoarce la propriul lor tip (asemănător lângă asemănător) va deveni irezistibilă. Dacă Pausanias se va ține aproape de învățătura maestrului său, urmează fără îndoială că el va acționa în acord cu forțele cele bune ale Iubirii; dacă o va neglija va da Vrajbei, forța răului, prilejul favorabil; și Iubirea și Vrajba sunt în același timp puterile care unesc neasemănătorii și respectiv asemănătorii. Dacă Vrajba devine mai puternică în cosmos, elementele își dizolvă legăturile și se întorc fiecare la cele proprii. Gândirea este întunecată atunci când este tulburat amestecul de elemente din sânge, și aceasta se va întâmpla cu omul care este sedus de «multele fleacuri triste», și este distras de la cultivarea puterii Iubirii în el însuși. Nu este de mirare că editorii nu au căzut de acord dacă «aceste lucruri» se referă la învățătura lui Empedocle sau la elemente. În sistemul său de gândire cele două nu pot fi ferm separate. Chiar și elementele au conștiință: «Dorind să se apropie de propriul lor fel» ne amintește de situația inversă din fr. 21.8, în care sub influența Iubirii elementele «se doresc unul pe altul».[6]

(2) Porii şi scurgerile (incluzând şi un excurs despre magnetism)

Acţiunea asemănătorului asupra asemănătorului în senzaţie a fost explicată mai detaliat aplicând teoria porozităţii materiei, despre care s-a spus deja câte ceva. Aceasta este formulată de către Aristotel după cum urmează (*GC* 324b25):

> *Unii cred că totul este activat de agent (care este agentul proxim mai corect numit aşa) intrând în el prin anumiţi pori, şi ei pretind că aceasta este explicaţia vederii şi auzului şi a tuturor simţurilor noastre; urmează că lucrurile sunt văzute prin corpuri transparente cum ar fi aerul şi apa, pentru că astfel de corpuri au pori prea mici pentru a fi văzuţi, dar aranjaţi în şiruri bine formate, şi cu cât mai transparent este un corp, cu atât mai apropiaţi sunt porii. Unii, printre care şi Empedocle, au avansat această teorie cu privire la anumite corpuri – nu doar acelea care acţionează şi sunt acţionate, ci ei spun şi că amestecul are loc între corpuri ai căror pori se potrivesc în mărime unii cu alţii.*

La fel şi Theophrastus (*De sensu, 7*):

> *Empedocle explică toate simţurile în aceleaşi versuri, spunând că senzaţia are loc printr-un proces de potrivire în porii fiecărui organ. De aceea unul dintre ele nu poate distinge obiectul altuia: unele au porii prea largi, altele prea strâmţi pentru obiectul de simţit, aşa că unele trec fără să intre în contact, în vreme ce altele nu pot intra deloc.*

Ceea ce de fapt se potriveşte în pori sunt peliculele sau scurgerile (ἀπορροαί) pe care obiectele fizice le emit în mod constant. Ele sunt menţionate într-un vers păstrat din Empedocle (fr. 89: «Ştiind că există scurgeri din toate lucrurile care iau naştere») pe care Plutarh îl adnotează spunând că există o continuă scurgere din toate – organisme, minerale, pământ şi mare – şi că aceasta este cauza finală a distrugerii lor. Platon (*Menon*, 76 c) propune o teorie generală cu referire la vedere, care este adesea citată în acest context:

> *— Eşti de acord cu Empedocle că există anumite scurgeri din lucrurile existente?*
>
> *— Bineînţeles.*
>
> *— Şi cu porii în care şi prin care scurgerile îşi fac loc?*
>
> *— Da.*
>
> *— Unele scurgeri se potrivesc cu unii dintre pori, în timp ce altele sunt prea fine sau prea groase?*
>
> *— Aşa este.*
>
> *— Atunci, culoarea este o scurgere din forme măsurabile cu privirea şi perceptibile prin ea.*

Un exemplu despre cum funcţionează teoria în afara câmpului senzaţiei apare în curioasa explicaţie a magnetismului, în legătură cu care avem următoarele rânduri[1]:

> *Pe motivul că magneţii atrag fierul, Empedocle spune că fierul este atras de piatră din cauza scurgerilor pe care le emit ambele, şi din cauză că porii pietrei se potrivesc cu scurgerile din fier. Scurgerile din piatră se amestecă şi dispersează aerul care este aşezat deasupra şi care închide porii fierului şi, când acesta este îndepărtat, fierul este atras de curentul condensat. Astfel că scurgerile din fier se îndreaptă către porii pietrei, căci ei sunt măsurabili cu aceştia şi se potrivesc cu ei, fierul însuşi deplasându-se împreună cu ele şi urmându-le.*

Comentatorul grec a conceput un număr de obiecții, bazându-se pe universalitatea teoriei porilor și scurgerilor. De ce nu ar putea magnetul să-și urmeze propriile scurgeri și să fie atras înspre fier, în loc de *vice versa?* De ce nu au și alte corpuri același efect asupra fierului? De ce nu sunt într-adevăr afectate în mod similar și alte diferite perechi de corpuri dacă Empedocle menționează multe altele ca având pori și scurgeri care se potrivesc? Aici el citează fr. 91 (p. 109 anterior). Universala aplicare a teoriei este privită și de Theophrastus ca reprezentând o «dificultate în aplicarea ei la senzație».

> *Cum [se întreabă (De sensu, 12)] vor diferi creaturile vii cu privire la senzație de orice altceva? Obiectele sensibile se potrivesc în porii lucrurilor inanimate la fel de bine, fiindcă el explică toate amestecurile prin simetria porilor. De aceea uleiul și apa nu se amestecă (fr. 91), în contrast cu alte lichide și alte substanțe ale căror capacități particulare de a se amesteca el le enumără. Astfel, toate vor fi capabile de senzație, iar amestecul, senzația și creșterea vor fi același lucru; fiindcă el explică toate prin simetria porilor, dacă nu cumva așează și alte câteva cauze distincte ca adaos.*

Aceleași idei se aplică și gândirii (secțiunea 23): toate lucrurile o vor împărtăși, căci cauzele sale sunt aceleași ca și ale senzației.

În acest caz, atacul eșuează, fiindcă era de fapt fundamentală pentru întregul sistem al lui Empedocle ideea că nu există distincție între animat și inanimat și că totul are într-o anumită măsură conștiință și putere de discernământ. Fr. 103, «Așadar prin voința Fortunei toate lucrurile judecă», nu este o dovadă convingătoare pentru acestea, și nici fr. 102, «Astfel așadar toate au puterea de a respira și mirosi», ci înseamnă că totul în lume respiră și miroase. Dar, oricum, ideea este afirmată fără echivoc la finalul fr. 110, și se demonstrează încă o dată cum forțele generale care guvernează universul nu sunt niciodată uitate de Empedocle, atunci când își construiește detaliile. Nimic din ceea ce ar fi fost lipsit de simțăminte nu ar fi putut fi subiectul acțiunii Iubirii și Vrajbei, și acestea sunt singurele forțe active, acționând în același fel asupra elementelor, compușilor anorganici, plantelor, animalelor și oamenilor. Aceasta nu înseamnă că nu există distincție între lucrarea minților umane și puterile cognitive ale unei stridii. Afirmația îndrăzneață a lui Aristotel că Empedocle ar fi considerat «senzația și gândirea același lucru» nu intenționa decât să restabilească adevărul că ambele rezultă deopotrivă din cauze corporale. Există o ierarhie clar definită în natură, dar ea este numai o problemă de grad: în nici un stadiu nu este implicat nici un proces radical nou. Toate aceste considerații au fost parțial cauzate de ideile religioase ale lui Empedocle, care și-au găsit expresia în *Purificări*, adică posibilitatea transmigrării de la o formă de existență la alta și lupta de a evolua de la formele inferioare la cele superioare. Pentru Theophrastus, opinia că focul sau piatra ar fi putut într-o anumită măsură cunoaște era ridicolă, și la fel fusese pentru Aristotel, care spunea că până și părțile unui corp de animal, ca oasele, tendoanele sau părul, par cu totul insensibile.[2] De aceea, lor nu li s-a părut necesar să își piardă timpul cu modul de gândire care l-a condus pe Empedocle înspre această concluzie stranie. Probabil că sunt mai pertinente întrebările pe care ei le-au ridicat cu privire la aparatul fizic al porilor și scurgerilor. Acesta este criticat de Aristotel și, mai pe scurt și tranșant, de către Theophrastus, care se întreabă pur și simplu: sunt porii plini, sau goi? Dacă sunt goi, Empedocle se contrazice, căci el nu crede în existența spațiului gol; dar dacă ei nu sunt niciodată goi, ci dacă porii, să spunem ai unui animal,

sunt întotdeauna plini de substanță străină, constituită astfel încât să se potrivească în ei, animalele ar avea tot timpul senzații.[3]

Acestea sunt întrebări la care probabil că Empedocle nu ar fi fost pregătit să răspundă, și nu prea are rost să inventăm răspunsuri pentru el[4]. El nu voia să se opună principiului parmenidian al imposibilității vidului: există o scurgere continuă a unui anumit tip de materîe prin pori, chiar dacă ar fi vorba numai de aer, ca în explicația sa despre respirație[5]; dar s-ar putea ca acestea să nu fie suficiente pentru a produce vreo senzație puternică.

(3) Vederea

Teoriile grecești timpurii despre vedere se împart în trei grupe. Potrivit celei dintâi, ochiul era agent, trimițând raze din propriul «foc» înspre obiect; potrivit celei de a doua, el primea, mai mult sau mai puțin pasiv, «scurgeri» sau «imagini» direcționate spre el dinspre obiect; în cea de a treia, atât ochiul cât și obiectul sunt activi, ochiul trimițând spre exterior raze care se amestecă cu scurgerile ce provin din obiect. Pitagoricii și cei asemenea lor au părut să sublinieze cel dintâi aspect, atomiștii cel de al doilea, în timp ce combinația este reprezentată de Empedocle și Platon[1]. Este dificil să reconstruim natura exactă a teoriei lui Empedocle și este foarte probabil că obscuritățile vor rămâne; dar dacă vom conjuga propriul său fr. 84 cu Theophrastus, și dacă vom adăuga critica lui Aristotel, trebuie să tragem concluzia că el a adoptat o formă legată de calea a treia. Mărturia constă în principal dintr-un lung citat din propriul său poem și din descrierea completă, chiar dacă nu totdeauna limpede, făcută de Theophrastus. Ca și în cazul respirației, Empedocle se folosește de o comparație din sfera invențiilor umane pentru a explica felul cum ochiul vede (fr. 84):

> *Ca și atunci când un om, gândindu-se să iasă afară în noaptea de iarnă, își pregătește un opaiț, o flacără cu foc arzător, punând în jurul ei o lampă care să o apere de tot soiul de vânturi; aceasta îndepărtează suflurile vânturilor grăbite, dar lumina, substanța mai fină trece prin ea și strălucește în prag[2] în raze neobosite; la fel, în acele vremuri[3], primul foc, închis în membrane, a dat naștere[4] pupilei rotunde în hainele sale delicate[5], care sunt străpunse de canale minunate. Acestea țin afară apa care înconjoară pupila, dar lasă să treacă focul, cu cât este mai fină substanța.*

Cu greu, Simplicius citează patru versuri separate care sunt în mod evident legate de ochi și de vedere, dar numai în trecere, pentru a ilustra alte subiecte, așa încât ele ne spun puțin sau aproape nimic despre concepția lui Empedocle asupra acestui subiect. În discuția sa despre rolul întâmplării în generarea părților animalelor (*Fiz.* 331a3), el reproduce fr. 85: *Flacăra cea blândă [a ochiului] se întâlnește cu un dram de pământ.* În *Cael.* 529.21, vorbind în general despre lucrările amestecului produs de Iubire, el spune:

> *Iarăși, când vorbește despre crearea ochilor noștri corporali, el introduce acest vers (fr. 86):*
>
> *«Din care divina Afrodita a format ochii»*
>
> *și puțin mai încolo (fr. 87):*
>
> *«Afrodita le-a lucrat cu niturile iubirii»*
>
> *și când arată motivele pentru care unii văd mai bine ziua și alții în timpul nopții,*

el spune (fr. 95):

«Când s-au adunat pentru prima dată împreună în mâinile lui Cypris».

Simplicius ar fi putut păstra acele versuri despre unele animale care văd mai bine ziua și despre altele care văd mai bine noaptea (cărora se pare că Empedocle le-a acordat surprinzător de multă importanță)[6], dar cum el nu a făcut-o, trebuie să preluăm restul teoriei de la Theophrastus, ale cărui explicații (*De sensu*, 7) se bazează în mare parte pe comparația lanternei din fr. 84:

> *El spune că interiorul ochiului este focul, și în jurul lui sunt pământul și aerul prin care, fiind o țesătură fină, el pătrunde ca lumina din lămpi. Porii focului și ai apei sunt ordonați în alternanță. Prin cei ai focului noi percepem obiectele albe și prin cei ai apei pe cele negre[7], fiindcă fiecare clasă de obiecte se potrivește cu un anumit tip de pori. Culorile sunt aduse la ochi prin scurgeri. Ochii nu sunt toți compuși la fel din elemente contrare[8], ci unii au focul în centru, alții la exterior. Acesta este motivul pentru care unele animale au vederea mai ascuțită ziua și altele noaptea: acelea care conțin mai puțin foc, ziua, fiindcă lumina din interiorul lor este compensată[9] de aceea din afară; și acelea care conțin mai puțin din celălalt element, opus [adică apa], noaptea, fiindcă ele, în schimb, își remediază atunci deficiențele. În condiții inverse contrariul este adevărat. Chiar[10] și acelea cu o cantitate mai mare de foc pot vedea rău ziua, fiindcă atunci el crește chiar mai mult și înfundă și ocupă porii apei. Același lucru se întâmplă noaptea cu cei în care apa este preponderentă. Incapacitatea persistă până când pentru cel de al doilea grup apa este interceptată de focul din exterior[11], iar pentru cel dintâi focul este interceptat de către vapori. Fiecare condiție este vindecată prin contrariu. Cel mai bun ochi văzător este acela care este compus din cantități egale de apă și foc. Aceasta este, în mare, ceea ce spune el despre vedere.*

Aristotel adaugă informația că preponderența focului sau a apei se poate afla din culoarea ochiului (*GA*, 779 b15):

> *Este greșit să presupunem, cum face Empedocle, că ochii albaștri sunt de foc în timp ce ochii negri au mai multă apă decât foc, și din acest motiv cei albaștri nu văd bine în timpul zilei datorită lipsei de apă, iar ceilalți în timpul nopții datorită lipsei de foc.*

Așa cum s-a observat adesea, proeminența focului sau a apei în acțiunea ochiului sugerează influența italianului Alcmaion, care arăta că ochii conțin foc și «văd prin apa care îi înconjoară». Cu toate acestea, pentru Empedocle ei sunt făcuți din toate cele patru elemente, așa cum se arată în fr. 85, care menționează pământul, la Theophrastus, și în fr. 109. Trebuie să reamintim și faptul că Alcmaion aparținea școlii de gândire opusă lui Empedocle, care explica senzația ca o interacțiune a celor neasemănătoare.

Potrivit lui Theophrastus, culorile sunt duse către vedere prin scurgeri de la obiectele lor, ca în definiția empedocleană a lui Platon. Aristotel (*De sensu*, 437b23) îl acuză pe Empedocle de incoerență pentru că acesta uneori explică vederea prin lumina care se transmite de la ochi (ca în fr. 84, pe care el îl citează), alteori prin emanații care călătoresc de la obiect spre ochi. Este foarte probabil ca Empedocle să fi considerat că ambii factori sunt activi, însă fără să-i fi unit într-o teorie coerentă, așa cum a făcut mai târziu Platon (*Tim.* 45b-c, 67c-d)[12].

Empedocle încearcă să explice și imaginile în oglindă, fenomen care (așa cum remarca Taylor[13], referitor la atenția disproporționată pe care i-o acordă Platon în *Timaios*) trebuie să fi părut deosebit de încâlcit acelor cercetători științifici, care nu erau familiarizați cu legile cele mai simple ale opticii. Despre toate acestea ni s-a păstrat numai un rezumat insuficient realizat în *Placita* lui Aetius (A88):

> *Privitor la imaginile în oglinzi, Empedocle spune că ele sunt produse prin scurgerile care se colectează la suprafața oglinzii și sunt condensate*[14] *de focul care este emanat din oglindă și care poartă cu el aerul în față și în care sunt duși curenții.*

În teoria sa generală despre vedere, Platon l-a urmat îndeajuns de aproape pe Empedocle, deși dacă e să îl credem pe Aetius, el s-a îndepărtat de acesta în explicațiile despre imaginile din oglindă, fiindcă el nu s-a folosit de «aer»[15]. Totuși, rolul jucat de cele două «focuri», cel intern și cel extern, în teoria sa, ar putea arunca lumină asupra concepției lui Empedocle. Platon spune:

> *«Ca rezultat al combinației celor două focuri, cel interior și cel exterior*[16]*, și iarăși ca o consecință a formării, în fiecare ocazie, la suprafața plană, a unui singur foc ce își schimbă forma în diferite feluri*[17]*, toate aceste reflexii apar în mod necesar, focul aparținând feței [adică feței văzute în oglindă] fiind concomitent, la suprafața plană și strălucitoare, cu focul aparținând razei vizuale.»*

(4) Auzul

Nu s-a păstrat nici o afirmație a lui Empedocle însuși în legătură cu auzul, și nu avem decât scurte observații făcute de Theophrastus și Aetius.

> Theofr. *De sensu, 9 (DK, A86): Auzul este produs de sunete din exterior.*[1] *Când urechea este tulburată cu zgomote ea rezonează în interior*[2]*, fiindcă este ca un clopot care reproduce sunetele la același volum*[3]*: el o numește «o excrescență a cărnii». Aerul, când ea este tulburată, se lovește de părțile solide și produce un sunet.*
>
> *Aet. 4.16.1 (A93): Auzul apare din impactul aerului cu partea cartilaginoasă, care, spune el, este ca un clopot agățat în ureche și care se leagănă și o lovește.*

Ne este greu să construim o imagine fiziologică detaliată din aceste descrieri sărace. Beare considera că prin cartilagiu Empedocle desemna o structură pe care o descoperise prin disecție, dar mai probabil el se baza mai puțin pe observație și mai mult pe noțiunile preconcepute despre felul în care trebuie să funcționeze urechea dacă auzul este nevoit să se supună principiului său general al senzației ca fiind contact fizic[4]. În acest caz scurgerile sunt valuri de aer puse în mișcare de către orice provoacă sunetul în exterior. (Theophrastus, *De sensu*, 7, 20, a stabilit că *orice* senzație se datorează fluxului care se potrivește în pori). Ele pătrund în ureche și reproduc sunetul prin lovirea unei membrane cartilaginoase rezonante. În viziunea naiv-materialistă a gânditorilor presocratici, aceste explicații erau suficiente. Aristotel a mers mai departe și a formulat distincția dintre organul fizic, care este un *sine qua non* al senzației, și actul senzației însuși, care este un eveniment fizic suprapus peste însușirea fizică a organului. Înarmat cu această distincție, discipolul său Theophrastus a continuat prin a-l critica pe Empedocle (*De sensu*, 21):

El explică auzul prin sunetele din interiorul urechii, dar este absurd să credem că el a clarificat modul cum aud creaturile prin amplasarea unui zgomot în interior, precum acela de clopot. Noi auzim prin acesta zgomotele exterioare, dar ce ne face să auzim clopotul însuși? Aceasta este întrebarea care mai rămâne de pus.

Teoria lui Empedocle se aseamănă cu aceea a lui Alcmaion prin aceea că la ambii aerul din ureche produce un ecou al sunetelor din afară, deși cei doi filosofi diferă în privința principiilor de bază ale senzației și gândirii (vol. I).

(5) Mirosul

Adunând laolaltă cele două citate de un vers, se constituie un cuplet dubios al lui Empedocle cu privire la subiect. El se referă la un câine de vânătoare, și probabil arată astfel (fr. 101):

Cercetând cu nările lui particulele din corpurile animalelor sălbatice (mirosul?) pe care ele îl lasă cu labele lor în iarba moale[1].

Aceste particule, sau fragmente, constituie «scurgerile» pe care le presupune teoria senzației la Empedocle, așa cum se poate deduce din contextul din *De curiositate* a lui Plutarh.

Celălalt unic fragment existent pe această temă este citat de Theophrastus (*De sensu*, 22) pentru a sublinia faptul că Empedocle insistă asupra respirației ca fiind cauza esențială a mirosului, «chiar adăugând la sfârșit ca și cum ar pune o pecete (fr. 102): „Așadar în acest fel toate lucrurile au primit puterea de a respira și mirosi".

Comentariul lui Theophrastus este (*ibid.* 9):

Mirosul se datorează actului respirației, din care motiv vor avea cel mai ascuțit simț al mirosului aceia în care mișcarea respirației este cea mai viguroasă, și se ridică cele mai puternice mirosuri din corpurile cu textură fină și cele ușoare.

Mai rămâne doar Aet. 4.17.2 (A94):

Empedocle spune că mirosul pătrunde o dată cu respirația care este efectuată prin plămâni. În orice caz, când respirația se îngreunează, greutatea ei ne diminuează mirosul, ca la oamenii care suferă de guturai.

Probabil că ultima propoziție corespunde unei expresii a lui Empedocle, dar dacă este așa, ea merită măcar menționată, când alături de numeroasele critici severe pe care le face teoriei, Theophrastus scrie că respirația grea nu este de ajutor mirosului «dacă organul de simț nu este sănătos sau este în vreun fel obturat».

(6) Gustul și pipăitul

Theophrastus (*De sensu*, 9) spune că Empedocle nu dă explicații speciale pentru procesele gustului și al mirosului, în realitate nimic mai mult decât afirmații generale, aplicabile tuturor senzațiilor, și anume că ele se datorează scurgerilor care se potrivesc cu porii. Probabil că acesta este adevărul despre aceste procese, dar el pare să fi fost interesat de compoziția substanțelor aromate. Potrivit lui Aristotel (*De sensu* 441a4), el credea că apa conține toate tipurile de particule aromate, dar în mărimi și cantități prea mici pentru a putea fi perceput vreun gust anume. Acest fapt trebuie pus în legătură cu remarca lui Aelian: «Empedocle din Acragas spune că există ceva apă dulce în mare,

deloc perceptibilă, dar servind la hrănirea peștilor; și că există o cauză naturală a acestei dulcețuri din apa sărată».[1]

Acestea declarații sună ca o deliberată combatere a lui Heraclit (fr. 61), care considera că apa mării este dătătoare de viață pentru pești, dar este fatală pentru oameni, ca o dovadă a identității contrariilor. Mai există fragmentul despre gustul vinului și al altor produse vegetale, citat anterior.

Afirmația că apa ar putea să nu aibă gust perceptibil, cu toate că ea conține în ea însăși toate aromele, în cantități prea mici pentru a fi distinse, arată felul în care Empedocle a pregătit drumul pentru Anaxagora și pentru atomiști. La Anaxagora, în starea inițială a lumii, când «toate lucrurile erau laolaltă», «nici unul dintre ele nu se putea distinge, din cauza micimii sale»[2]; și întreaga teorie atomistă a depins de existența unor particule aflate sub nivelul senzației.

Cât privește gustul și pipăitul, Theophrastus este extrem de critic din cauza lipsei unei explicații, dificultățile de a o împăca pe aceasta datorându-se teoriei generale a fluxului, a scugerilor. Într-un fel, desigur, Empedocle a redus toată senzația la pipăit, adică la o problemă a contactului fizic (ἅπτεσθαι), deși nu chiar la simțul specific al pipăitului (ἁφή). Aceasta a fost o consecință inevitabilă a primelor teorii materialiste ale senzației, și a fost explicitată într-o mai mare măsură de către Democrit.[3]

(7) Plăcere și durere

Senzațiile de plăcere și durere sunt menționate în fr. 107, iar Theophrastus relatează (*De sensu*, 9) că plăcerea este stârnită atunci când organele de simț întâlnesc obiecte similare lor, în părțile lor, și în amestecul elementelor din compoziția lor, iar durerea apare atunci când obiectele nu sunt similare. Mai succint, în secțiunea 16 el spune că Empedocle explică plăcerea prin similar, durerea prin nesimilar, și citează în legătură cu ele *v. 6* și *v. 7* din fr. 22: *Dar dușmani sunt aceia care sunt cei mai îndepărtați unii de alții ca origine, compoziție și formă.*

Există două texte relevante și la Aetius: 4.9.15 (A95):

> *«Empedocle spune că plăcerea apare prin acțiunea asemănătorului asupra asemănătorului și prin adunarea laolaltă a ceea ce lipsește, așadar dorința este pornirea de a atinge substanța asemănătoare a aceluia în care ea lipsește. Durerea este produsă de contrarii, fiindcă toate lucrurile care diferă în compoziție și în amestecul elementelor sunt dușmane.*

La fel la 5.28 (a95):

> *Dorința la animale corespunde lipsei lor a elementelor care care le constituie pe fiecare*[1].

Așadar, plăcerea și durerea sunt analizate, așa cum spune Theophrastus (secțiunea 16), numai în termeni de senzație fizică. În demersul său Empedocle diferă de Anaxagora, care, ni se spune, are curioasa teorie că orice senzație este însoțită de durere (Theophrastus, secțiunile 17 și 29 în prezentul volum).

(8) Concluzie

În examinarea simțurilor individuale, propriile cuvinte ale lui Empedocle în cele mai multe cazuri s-au pierdut. Acolo unde le avem, ca în cazul vederii, exprimarea este în

mare măsură în termeni poetici și ia forma comparației, așa încât traducerea și interpretarea sunt controversate. Trebuie, de aceea, să reamintim faptul că sursele pe care ne bazăm pentru celelalte simțuri au întâmpinat probabil aceleași dificultăți. Limbajul figurativ din fr. 84 este redus de Theophrastus la simpla afirmație că focul pătrunde prin celelalte elemente până în ochi «ca lumina în lampă». Este posibil ca atunci când el vorbește despre o parte a vederii ca fiind «ca un clopot» să fi comprimat în același fel un număr de versuri în privința cărora cercetătorii moderni s-ar contrazice la fel de mult dacă ar avea textul în fața lor. De aceea nu este înțelept să ne încredem prea mult în detaliile pe care le oferă doxografii și nici să construim teorii fiziologice, elaborate pe asemenea temeiuri.

Punctul esențial este că pentru Empedocle toată cunoașterea, gândirea, ca și senzația, este într-un fel reductibilă la interacțiunea corpurilor fizice. Obținem cunoștințe despre lumea în care trăim fiindcă și noi și ea suntem compuși din aceleași elemente, iar acolo unde elementele sunt amestecate în proporții similare, rezultatele sunt conștiința și înțelegerea. Astfel, cunoașterea depinde de condițiile fizice, care afectează relațiile noastre cu lumea înconjurătoare (fr. 106, 108). Aceasta pare să fie o raționalizare a unei idei deja exprimate, mai obscur însă, în poezia timpurie.[1] Mai mult, totul în lumea naturală, inclusiv animalele și oamenii, reprezintă doar o combinație temporară a elementelor adunate laolaltă în cursul bătăliei dintre două forțe, una căutând să le unească, cealaltă să le separe. Aici stă principala dificultate în aflarea unei coerențe între poemul fizic și *Purificările*, care ne prezintă o parte nemuritoare din creaturile vii, parte capabilă să supraviețuiască distrugerii unor serii de corpuri și în final să apară ca divină.

O altă consecință esențială a explicației fizice a cunoașterii este dispariția oricărei linii de separație între animat și inanimat. Toate lucrurile au o parte (deși părțile nu sunt egale) de conștiință. În acest fel, printr-un demers fizicalist, se dovedește credința în înrudirea întregii existențe, idee care se află atât în gândirea științifică a lui Empedocle cât și în cea religioasă.

Am spus deja câte ceva despre puterile limitate ale senzației și gândirii ca mijloace de percepere a realității (*infra*).

N. *PURIFICĂRILE*

(1) Introducere

Titlul acestei lucrări, în grecește *Katharmoi*, semnifică mijloace de purificare, atât prin curățare, libații, sacrificiu și alte forme de ritual, cât și prin supunerea la diferite precepte restrictive. O astfel de purificare era necesară atunci când, fie cu voie, fie fără voie, un om se întina încălcând o poruncă divină. Cauzele acestei *miasma* sau *mysos* pot merge de la omor până la trecerea accidentală printr-o grotă sacră. Atunci când Creon anunță că molima din Teba s-a produs din cauza unei *miasma* și că Apollo le-a poruncit să scape de ea, Oedip întreabă: «Prin ce katharmos?» (*O. T.* 99). Atunci când, fiind bătrân și orb, Oedip a intrat în grota Eumenidelor la Colona, cei mai bătrâni atenieni îi spun că trebuie să facă un *katharmos*. Procedura cerută varia, dar, în mod normal, fiind vorba în esență de o curățire, ea implica adesea apa, ca în această situație, în care primul lucru pe care îl are Oedip de făcut este să scoată apă dintr-un izvor pe

veci-curgător. În *Cei șapte contra Tebei* (738) se pune întrebarea: O dată ce pământul a înghițit sângele întunecat vărsat prin crimă, cine poate realiza un *katharmos*, cine îl poate *spăla*? Iarăși, în Sofocle (*O. T.* 1227 sq.), mesagerul spune că nici unul din cele două mari râuri, Istros și Phasis, nu poate «spăla cu *katharmos*» ocara din casă. Un exemplu al acestui tip de *katharmos* se găsește chiar în poemul lui Empedocle. Theo Smyrnaeus, comparând urcușul din filosofia lui Platon cu treptele inițierii din misterii, spune că primul stadiu este *katharmos*, care corespunde educației care începe din copilărie și se face în domeniile potrivite, și la fel cum Empedocle arată că fiecare trebuie să se curețe «scoțând apă din cinci izvoare în durabila aramă»[1], tot așa pentru Platon educația constă în cinci discipline.

Empedocle nu este singurul care a aplicat termenul unei lucrări scrise. În *Republica* (364e), Platon vorbește cu dispreț despre preoți și profeții, cerșetori care pretind că au puterea de a absolvi de păcat prin sacrificii și incantații. Citind dintr-o carte atribuită lui Musaios și Orfeu, ei conving indivizii și cetățile că există mijloace de eliberare și *katharmoi*, care pot fi atinse prin sacrificii și «jocuri de copii». În formă de *teletai*, aceste rituri pot asigura imunitatea în fața pedepsei după moarte. Empedocle a trăit și el într-o ambianță orfică, și este posibil ca unele dintre cărțile menționate să fi fost intitulate *Katharmoi*. În *Broaștele* lui Aristofan (*V. 1033*), citim că Orfeu învăța *teletai* și abținerea de la uciderи, Muraios vindecarea și oracolele, iar Hesiod cunoștințe despre cultivarea pământului. Menționarea lui Hesiod îi plasează în context literar și un cercetător al pasajului a afirmat că Muraios «a compus *Katharmoi*». Similar, Suda spune despre Empedocle că «a scris anumite misterii și *Katharmoi*».

Preceptele practice păstrate din *Katharmoi* ai lui Empedocle includ, pe lângă ritualul de purificare cu apă, abstinența de la hrana animală, de la fasole și de la atingerea cuiva: potrivit lui Hippolytos, aceasta implică și abstinența sexuală.[2] Restul poemului situează aceste norme în plan cosmic și le explică necesitatea, vorbind despre soarta sufletelor tuturor creaturilor vii. Ele sunt *daimones* nemuritori care își au casa alături de cei binecuvântați, dar care au fost seduși de Vrajbă să păcătuiască și acum sunt exilați printr-o hotărâre inexorabilă, și condamnați să rătăcească în suferință de la un element la altul, în lumea sublunară. Numai prin stricta aderare la legile purității și prin dobândirea înțelegerii naturii divine, ele se vor putea elibera din cercul întrupărilor în diferite corpuri animale, și vor putea recâștiga compania zeilor. Aceasta este povestea pe care noi o vom reconstrui acum atât de detaliat pe cât ne îngăduie informațiile care au supraviețuit. Iubirea și Vrajba continuă să joace aceleași roluri ca și în descrierea lumii naturale și a proceselor sale, dar aici bineînțeles accentul cade pe efectele morale, mai degrabă decât pe cele fizice, ale unificării și separării. Vrajba duce la căderea dintr-o stare primară de unitate divină și restaurarea acesteia înseamnă cooperarea cu Cypris, care domnea în era de dinaintea crimei, a minciunii și a celorlalte cauze cunoscute ale diviziunii.

(2) Începutul poemului

Primele versuri din Purificări sunt următoarele (fr. 112)[1]:

Prieteni, care locuiți în marele oraș, care privește în jos de pe galbenul Acragas[2], spre înălțimile citadelei, de treburi bune preocupați, cu cinste pe cel străin, neobișnuit cu lipsurile[3], primind, eu vă salut. Sunt un zeu nemuritor, nu mai

sunt un muritor, mă plimb printre voi, mă onorați când mă întâlniți[4], *încununat cu panglici și ghirlande înflorite. Când sosesc cu acestea*[5] *în orașe cinstite sunt obiectul venerației bărbaților și femeilor. Mă urmează cu miile, unii întrebând de ce eșuează pe drumul spre profit, unii dorind profeții, în timp ce alții caută să audă cuvântul salvator pentru orice fel de boală, cei de multă vreme măcinați de suferințe adânci.*

Acesta este un bun exemplu al marii aroganțe ce reprezintă una din fațetele caracterului multiform al lui Empedocle. Deși paradoxal, nu este deloc nenatural faptul că un suflet atât de religios a putut la un moment dat să se gândească la imensa sa superioritate față de oamenii obișnuiți, și să creadă în iminenta sa eliberare și apoteoză, vorbind ca și când ele ar fi fost deja atinse, pentru ca în momentul următor să deplângă păcatul și soarta crudă care l-au azvârlit jos pe pământ «ca fugar și rătăcitor dintre zei» (fr. 115.13). Limbajul său amintește aici (nu întâmplător, putem fi siguri) cuvintele prin care paznicii lumii celeilalte se adresează unui inițiat fără nume după moartea acestuia: «Fericit și binecuvântat, tu vei fi zeu în loc de muritor»[6]. Aceeași aroganță și aceleași pretinse puteri supranaturale apar în promisiunile pe care i le face lui Pausanias în poemul despre natură (fr. 111):

Vei învăța toate leacurile care există pentru a alina bolile și bătrânețea, căci eu numai pe seama ta aș vrea împlinire să afle toate acestea. Și vei înfrâna puterea vântului neobosit, care mătură pământul și lasă câmpurile pustiite cu suflarea lui, și, dacă vrei, vei aduce vânturi bune. După ploaia sumbră vei produce pentru oameni seceta binevenită, și, după seceta verii vei aduce torenții de ploaie care hrănesc arborii atunci când se scurg [cuvânt dubios?] din cer. Vei aduce din Hades înapoi puterea omului care a murit.

Cele mai importante dintre darurile pe care Empedocle are să le facă sunt vindecarea și profeția, iar din fr. 146 aflăm că profeții și medicii fac parte dintre aceia care au ajuns la ultima lor întrupare și sunt gata să se alăture zeilor.

Conștiința superiorității sale îl plasează deasupra luptei umane, și el continuă (fr. 113): «Dar de ce sunt aprins împotriva acestor oameni, ca și când ar fi un lucru mare pentru mine să-i depășesc pe muritorii destinați distrugerii?[7]»

Acest fragment ne amintește de afirmația lui Aristotel că el era indiferent față de oficiali, și de cea a lui Timaios că viața sa politică a fost în contrast cu egocentrismul din scrierile lui.[8]

Vorbind despre lucrurile divine, tonul său este diferit de acela care se potrivea unui investigator al naturii bazându-se pe puterile limitate ale simțurilor și rațiunii umane (fr. 2, mai sus). În acea situație, el implora Muza să îi dezvăluie numai «ceea ce este legiuit să audă creaturile de o zi» (fr. 3). Acum, invocația sa este aceasta(fr. 131): «Dacă, nemuritoare Muză, dacă de dragul unei creaturi de o zi ai mulțumirea de a îmi asculta cererea, mai auzi-mi o dată ruga, Calliope, căci vreau să dezvălui învățătura cea bună despre binecuvântații zei»[9]. El știe că ceea ce spune acum este adevărul[10]: «Prieteni, știu că adevărul stă în cuvintele pe care le voi rosti, dar grea și dureroasă este pătrunderea credinței în mințile oamenilor». Iarăși întâlnim aici, în sfera cunoașterii și a dobândirii ei, combinația de mândrie și umilință pe care am observat-o și la Heraclit. Mândria de a se afla în posesia adevărului cert este marca vizionarului care se crede inspirat de divinitate; conștiința falibilității și inadecvării facultăților umane ține mai

degrabă de mintea omului de știință. Ceea ce observăm la acești oameni (la Empedocle mult mai mult decât la Heraclit) este transformarea gradată a vizionarului în filosof. Acest lucru face atât de greu de înțeles unitatea gândirii lor – dar în același timp îi face atât de interesanți. O parte din cunoștințele lui Empedocle se datorează experienței de zi cu zi, iar el știe și recunoaște acest lucru, dar o parte din ele se datorează accesului său privilegiat la lumea zeilor și a spiritelor.[11]

(3) Vârsta de aur a iubirii

Ideea unei vârste trecute în care au trăit bărbați și femei având caractere morale desăvârșite, ca în Grădina Edenului, cu condiții naturale perfecte, era cunoscută cu mult înainte de a se naște Empedocle și a ajuns probabil la greci din surse orientale.[1] În literatura greacă a apărut pentru prima dată la Hesiod: epitetul «de aur» (care din câte știm nu a fost folosit de Empedocle) a fost aplicat celor mai buni dintre oameni, care, cu excepția faptului că erau muritori, trăiau ca zeii; nu cunoșteau durerea, moartea le părea somn, iar pământul le dăruia fructele lui fără ca ei să trudească.

Empedocle a introdus în cosmogonia lui această veche și larg răspândită credință, în vârsta Iubirii. Bineînțeles că nu este vorba de guvernarea cosmică a Iubirii, în care elementele fuzionau în unica Sferă divină și în care nu existau ființe umane; dar, de vreme ce în era noastră actuală Iubirea descrește și Vrajba crește în puteri, este evident că atunci când oamenii s-au format pentru întâia oară Iubirea era o forță mai puternică. Această perioadă poate fi numită domnia Iubirii în sfera umană, și a fost descrisă astfel (fr. 128):

> *Printre ele nu era adorat zeul războiului Ares, nici nu existau plângeri după bătălie, nici nu era Zeus regele lor, nici Cronos și nici Poseidon, ci era regină Cypris. Pe ea o cinsteau cu pioase ofrande, figurine vopsite și felurite alifii mirositoare, sacrificii cu smirnă neamestecată și tămâie frumos mirositoare, și turnau pe pământ libații cu miere aurie. Dar nici un altar nu era umezit de uciderile fără măsură[2] ale boilor; căci era suprema ocară să iei viața* (θυμός) *și să mănânci mădularele cele bune.*

Vârsta simplității și a fericirii era în mod tradițional epoca lui Cronos, *Saturnia regna*. Servius spune că, potrivit unor teogonii, inclusiv celei orfice, o eră a lui Poseidon a urmat celei a lui Zeus[3]. Pentru Empedocle, conducătorul vârstei binecuvântate nu era nici unul dintre aceștia, ci Afrodita. Natura, ca și omul, se afla sub influența sa dominatoare, și astfel, ca în alte vârste de aur (fr. 130), «toate lucrurile erau blânde și bune cu omul și iubirea cea blândă ardea pretutindeni». Copacii purtau frunze și fructe din abundență tot timpul anului, într-o climă ce semăna cu o eternă primăvară, ca în grădinile mitice ale lui Alcinoos[4].

(4) Păcatul vărsării de sânge: reîncarnarea

Descrierea stării de inocență ne pregătește pentru descoperirea că păcatul care i-a pus capăt a fost uciderea și mâncarea animalelor. Termenii solemni în care Empedocle proclamă legea împotriva acesteia au fost păstrați de Aristotel (*Rhet.* 1373 b6), citând fr. 135;

> *...cum spune Empedocle despre a nu lua viața. Nu este, arată el, drept pentru unii și greșit pentru alții,*

«Ci aceasta, legea pentru toți, se extinde fără sfârșit și prin aerul ce stăpânește larg, și prin imensa lumină a cerului».

El însuși păcătos, își trăiește pasional propria rușine (fr. 139):

Vai, ziua nemiloasă nu m-a distrus mai înainte de a mă gândi să duc la gură mâncarea impură!

Ne aflăm aici pe tărâm pitagoric, și, așa cum ne așteptam, la baza legii stă doctrina transmigrării. Ca în fr. 136: «Nu veți înceta cu această oarbă ucidere? Nu vedeți că ne devorăm unii pe alții, în nechibzuința minților noastre?» și cu și mai multă însuflețire, fr. 137:

Tatăl ridică pe propriul său fiu, aflat într-o formă schimbată, și îl măcelărește rugându-se în marea sa nebunie. Alții se uită implorator cum el face sacrificiul[1]; dar el, surd la protestul lor, îl omoară și pregătește în casa lui un festin rău. Asemenea, fiul își apucă tatăl și copiii mama, și zmulgându-i viața ei se hrănesc cu carne înrudită.

Sacrificiul unui animal poate fi acela al unei rude moarte «cu formă schimbată». Empedocle include în poemul său și interdicția pitagorică de abstinență de la fasole, într-un vers (fr. 141) care a fost atribuit și scrierilor orfice. Această idee se datora unei stranii credințe în înrudirea dintre fasole și viața omenească.

Noțiunea de transmigrare este redată și în alte citate, în care se clarifică faptul că sufletul poate locui în plante nu mai puțin decât în animale. Despre el însuși, Empedocle spune (fr. 117): «Înainte să fiu ce sunt am fost un băiat și o fată, o tufă și o pasăre și un pește mut din mare.»

Există o ierarhie a vieții, oamenii reprezentând o formă de viață mai înaltă decât animalele, animalele fiind pe o treaptă mai înaltă decât plantele. Chiar și în interiorul acestor tipuri principale gradația persistă. «Empedocle mai spune», scrie Aelian, «că cea mai bună transformare este aceea în om, dar dacă sorții îl transformă într-un animal, atunci e leul, sau într-o plantă, atunci e dafinul». Cuvintele lui Empedocle sunt acestea (fr. 127): «Printre animale ei devin lei cu vizuinile în munți, cu culcușurile pe pământ, și dafin printre arborii plini de frunze.»

Distincția persistă printre oameni, și acele suflete care și-au câștigat calea către pragul apoteozei se încarnează în cele mai înalte forme de umanitate (fr. 146-7):

La sfârșit ei devin profeți, tălmăcitori de vise, medici și prinți printre oameni pe pământ. Atunci ei apar ca zei înalt onorați, împărtind vatra și masa cu ceilalți nemuritori, liberi de suferințele umane, neobosiți.[2]

Să ne amintim că Empedocle însuși a fost profet, tălmăcitor de vise și medic, și că i s-a oferit cel mai înalt post în stat. Apoteoza sa este imediată și sigură. Acesta este motivul strigătului său triumfător către concetățenii săi: «Sunt un zeu nemuritor, nu mai sunt muritor».[3]

Un alt fragment despre transmigrare prezintă un interes special pentru că se referă la un om anume, care este, dincolo de orice îndoială, Pitagora.[4]

(Fr. 129) A fost printre ei[5] *un om cu cunoștințe extraordinare, care poseda o mare putere de înțelegere, stăpân al tuturor felurilor de meșteșug. Când el se încorda cu întreaga sa minte, el vedea cu ușurință fiecare lucru, din tot ce există pentru zece, pentru douăzeci de vieți de om.*

(5) Spiritele căzute

Impresionantul fr. 115 introduce doctrinele care apăruseră deja în alte citate – vărsarea de sânge ca păcat capital, ciclul reîncarnărilor – dar dezvoltă ideea că sufletele care trec prin tot cercul de vieți muritoare sunt ele însele spirite divine: divinitatea pe care în final reușesc să o atingă este întoarcerea la starea lor proprie și originară. Căderea lor este narată astfel:

> *Există un oracol al Necesității, o veche hotărâre a zeilor, eternă, pecetluită cu jurăminte strânse*[1]*: când cineva greșește și își murdărește mâinile cu sângele crimei, sau mergând pe calea Vrajbei, rostește un jurământ strâmb*[2] *– spirite care au parte de viață lungă – ele trebuie să rătăcească de trei ori zece mii de anotimpuri*[3] *departe de cei binecuvântați, născându-se de-a lungul timpului în toate felurile de forme de creaturi muritoare care trec pe rând pe cărările grele ale vieții. Cerul atotputernic îi aruncă în mare, marea îi scuipă afară pe tărâmul pământesc, pământul îi zvârle razelor soarelui strălucitor, și acesta îi azvârle-n cerul ce se rotește.*[4] *Unu-i preia de la altul, dar toate îl detestă. Unul din ei sunt și eu acum, un exilat dintre zei și un rătăcitor, pentru că m-am încrezut în Vrajba smintită.*

Ideea de zei care trec printr-o perioadă fixă de exil din ceruri din cauza fărădelegii, și în special pentru sperjur, este preluată de Empedocle din *Teogonia* lui Hesiod, versurile 793-804. Cel mai aspru jurământ este acela pe care zeii îl fac lângă apele Styxului, spune Hesiod, și continuă:

> *Oricare dintre zeii care locuiesc pe culmile Olimpului cel înzăpezit varsă această apă prin faptul că jură fals, rămâne un an întreg zăcând fără respirație. Nici nu poate să atingă hrana, ambrozia și nectarul, ci zace fără suflare și fără voce într-un culcuș îndepărtat, învăluit în cruda somnolență. Când această boală ia sfârșit, la finalul marelui an, îl așteaptă judecată după judecată, fiecare mai dificilă decât cea dinainte. Nouă ani este ținut departe de zeii cei nemuritori, timp de nouă ani întregi neputând să ia parte la sfaturile sau banchetele lor; dar în cel de-al zecelea el se alătură iarăși grupului de nemuritori care locuiesc în Olimp.*

Aceștia sunt zeii populari ai credinței homerice. Acestei concepții tradiționale Empedocle îi adaugă doctrina pitagorică a transmigrării sufletelor și ciclul de nașteri.[5] În acest context un pasaj din Pindar, un contemporan de-al lui Empedocle care a vizitat Sicilia, se constituie ca o comparație iluminatorie. Platon îl citează în *Menon* pentru a ilustra doctrina că sufletul uman este nemuritor și trece prin mai multe nașteri.

> *Cei de la care Persefona își primește partea din cauza vechiului păcat, în cel de al nouălea an ea le redă sufletele înspre soarele cel de sus. Din aceștia apar regii cei nobili, cu puterile cele mai mari și cu cea mai mare înțelepciune; în restul timpului aceștia sunt numiți eroi și sunt sanctificați de oameni.*[6]

Și aici, sufletul (*psyche* la Pindar) este pedepsit pentru o greșeală străveche[7], iar când oamenii se purifică de ea ei devin «eroi sanctificați», după o reîncarnare finală în cea mai înaltă formă de umanitate, ca regi sau oameni înzestrați excepțional, fizic sau mental. În *Phaidros* al lui Platon, ciclul de la o naștere la alta ține 1000 de ani, și în mod normal[8] trebuie să treacă zece astfel de cicluri înainte ca un suflet căzut să poată reintra

în societatea zeilor, de care se bucura înainte de cădere (deși nu era el însuși zeu; în versiunea lui Platon zeii sunt perfecți și nu pot cădea).

Pare că toate aceste idei au o bază comună, astfel încât «nouă ani» ai lui Pindar corespund cu 9000 ai lui Platon și, de asemenea, cu ai lui Empedocle, dacă putem presupune că «anotimpul» său reprezintă o treime de an. Exista un corp sistematic de doctrine religioase, în mod obișnuit și din motive bine întemeiate cunoscut ca orfic[9], care era răspândit mai ales în Grecia apuseană și care, prin anumiți gânditori geniali, a putut fi modificat pentru a servi scopurilor acestora. Cuvântul *daimon* din *v. 5.*, tradus prin «spirit» fiindcă acest termen ușura înțelegerea lui ca ceva întrupat în corpurile muritoare, ar putea fi interpretat, fără să se provoace confuzii, ca «zeu».[10] Empedocle spune că el însuși este unul dintre aceștia, un «exilat dintre zei»[11]. În fr. 146-7 el descrie sufletele purificate în ultima lor reîncarnare ca cele mai înalte forme de umanitate, «când ei par zei, mult onorați, împărțind sălașul și masa cu ceilalți nemuritori». În același fel, zeii exilați din textul lui Hesiod se reîntorceau la banchetele zeilor nemuritori. Empedocle a fost numit, uneori cu oarecare dispreț, un eclectic. Este evident că el a făcut uz de un mare număr de credințe existente, dar realizarea, construcția impozantului său sistem, este pe deplin personală. Orice scriitor religios sau filosofic, oricât de genial ar fi, este eclectic, dacă acest cuvânt este folosit în sensul său strict. Adaptarea materialului tradițional la propria sa cosmogonie se remarcă aici în descrierea dramatică a călătoriei furtunoase a spiritelor păcătoase printre cele patru elemente, și a respingerii lor indignate (trebuie să ne amintim că «elementele sunt și ele zei», p. 103 mai sus), ca și în menționarea Vrajbei cu influență malefică.

Empedocle stăruie asupra transformării terminologiei atunci când vorbește despre această lume îngrozitoare și despre suferințele sufletelor când ele au fost «îmbrăcate în haină[12] străină, de carne» de către Necesitate[13] (fr. 126). El se pronunță din chinurile experienței personale. «Am plâns și m-am tânguit când am văzut locul străin» (f. 118). Și iarăși, în fr. 124:

«O, vai, o sărmană speță muritoare, o noi cei triști care nu suntem binecuvântați; ne-am născut din încrâncenare și geamăt.» Și într-un fragment izolat, de o propoziție (fr. 119): «Din cinstire și fericire profundă...» Lumea în care am ajuns este «o peșteră închisă», un «loc fără bucurii», în care «Crima și Mânia și triburi de alte spirite ale morții, și bolile care zbârcesc și pierderile și lucrările fluxului rătăcesc în întuneric peste câmpia Destinului.»[14]

Aceasta este, așa cum a predicat el în poemul despre natură, lumea lucrurilor muritoare care se nasc, decad și mor. Pentru Empedocle, ca și pentru filosofii naturaliști anteriori, aceste caracteristici sunt inseparabile de trăsătura sa de lume a «contrariilor», și în limbajul *Purificărilor* unele dintre aceste perechi sunt prezentate ca personificări, sau ca forme demonice (fr. 122 și 123):

> *Existau fecioarele Pământului și fecioarele Soarelui cele departe văzătoare, sângeroasa Discordie și grava Armonie, Frumusețea și Urâțenia, Ura și Răgazul, minunatul Adevăr și Obscuritatea cea cu părul negru, Creșterea și Decăderea, Repausul și Mișcarea, Transformarea și Stabilitatea, Măreția cu multe coroane și Nimicnicia, Tăcerea și Glăsuirea.*[15]

Cu aceste perechi de figuri alegorice Empedocle exprimă, într-un mod aproape heraclitic, co-existența contrariilor fizice, morale și estetice, fără de care lumea naturală

nu ar putea exista. Această lume, ca și poemul despre natură, este în mod clar în mare măsură sub guvernarea Vrajbei, iar pe acest tărâm nemulțumitor sufletele oamenilor sunt prizoniere pentru totdeauna dacă nu vor asculta vocea profetică a lui Empedocle și nu vor respinge Vrajba și toate lucrările ei: «Din care pricină, ținuți în slăbiciuni demne de plâns, nu vă veți despovăra niciodată inimile de netrebnicie și tristețe» (fr. 145). Este posibil ca în părțile pierdute ale fragmentului său Empedocle să fi dezvoltat o întreagă teogonie ca și Hesoid, «Orfeu» și alți *theologoi*. În poemul despre natură el menționează «zeii care trăiesc mult, mult cinstiți», alături de copaci, oameni, animale, păsări și pești, printre produsele celor patru elemente și ale Iubirii și Vrajbei (fr. 21.12), și introducând fr. 128 Porfir spune că el apare «atunci când el scrie despre generarea zeilor (θεογονία) și despre sacrificii.»

(6) Calea spre salvare

În general, sufletul trebuie să învețe «a se abține de la rău» (fr. 144), expresie izolată și izbitoare citată de Plutarh. El trebuie să urmeze o viață pură, practicând *katharmoi* recomandate, și mai presus de toate să se abțină de la carne. Mai este ceva, cunoașterea divinului pe care sufletul pur speră să o atingă (fr. 132): «Binecuvântat este cel care a obținut bogățiile înțelepciunii divine și blestemat cel care are în mintea sa o părere întunecată în privința zeilor».

Cum asemănătorul este cunoscut de către asemănător, cunoașterea divinului înseamnă să te asemuiești lui, ca în credința pitagorică. «Cu pământul vedem pământul, cu apa apa». Așadar, dacă devenim foarte conștienți de natura divinității, trebuie să existe un element divin în noi înșine. El nu are să fie înțeles de organele corporale (fr. 133, citat de Clement din Alexandria):

> *Fiindcă divinul, spune poetul din Acragas,*
> *«Nu poate fi atins și făcut accesibil de către ochi, nici apucat cu mâinile, deși pe aceste căi cele mai bune mijloace ale persuasiunii intră în inima omului.»*

Aceasta se întâmplă fiindcă (fr. 134):

> *Nici nu are zeul cap uman pe un trup, nici nu are două brațe care îi răsar din spate, el nu are picioare, nu are genunchi care se mișcă repede, nu are organe genitale păroase; ci el este numai o minte, întreagă și de nedescris, care traversează întreg cosmosul cu gânduri iuți.*[1]

Această critică a antropomorfismului o amintește pe cea a lui Xenofan, al cărui zeu era «cu totul neasemănător muritorilor, atât ca trup cât și ca minte», dar «vede, percepe și aude ca întreg» și «rămâne în același loc, nemișcându-se deloc, dar fără să se trudească a face toate lucrurile să tremure la impulsul minții sale».[2] Mai important, ea este evident menită să amintească descrierea Sferei divine a elementelor unite de Iubire (fr. 29). Două versuri întregi sunt identice, sau aproape, în ambele concepții; astfel că versul «ci era o Sferă, în toate direcțiile egală cu sine însăși» este înlocuit cu «ci este doar o minte întreagă», etc. Acest fapt ridică problema teologiei lui Empedocle, care trebuie abordată înainte să luăm în considerație destinul ultim al zeilor căzuți în corpurile muritoare.

(7) Zeii

Mărturiile în legătură cu credințele teologice ale lui Empedocle nu provin, bineînțeles, din *Purificări*, dar pot fi în mod convenabil adunate laolaltă într-un capitol care tratează aspectele religioase ale gândirii sale. Intelectul unui mistic aplecat asupra acestui subiect nu se îndreaptă spre o analiză logică[1], și apoi suntem frânați de starea fragmentară a poemelor. Așadar, certitudine în toate privințele nu există dar este bine să ne reamintim de la început faptul că «zeul» nu este în nici un caz echivalentul exact al grecescului *theos*. G. M. A. Grube, repetând observația profundă a lui Wilamowitz, cum că *theos* este în primul rând o noțiune predicativă (nu «Zeul este iubire» ci «Iubirea este un *theos*), observa că «orice putere, orice forță pe care o vedem în lume, care nu s-a născut cu noi și va continua după ce vom dispărea, poate fi astfel numită un zeu, și cele mai multe chiar erau».[2]

Interpretarea noastră a acestui poem a arătat că Empedocle a recunoscut cel puțin următoarele categorii de zei:

(1) Cele patru elemente.

(2) Iubirea (Afrodita, Cypris) și Vrajba.

(3) Anumite produse ale elementelor. În fr. 21 se spune că din ele cresc arbori, femei, animale, păsări, pești, «și zeii cei care trăiesc mult și care sunt mult venerați», și aceeași listă se repetă în comparația cu paleta pictorului, fr. 23.8. Această constatare permite o apropiere de credințele populare în zei și, de vreme ce mitologia greacă conține povești despre zei care au fost născuți (ex. Apolo și Artemis, Hermes, Dionyssos și Zeus însuși) și care au pierit (ca Dionyssos și Zeus Cretanul), nu trebuie să ne mire dacă aflăm că, deși trăiesc mult, ei sunt în final subiecți ai disoluției.[3]

(4) Sfera în care cele patru elemente sunt perfect amestecate prin Iubire.

(5) Intelectul cel întreg din fr. 134.

(6) *Daimones* sau spiritele care pentru păcatele lor sunt ținute în corpurile muritoare, dar care dacă învață să trăiască în puritate se vor înălța în final din nou ca «zei cinstiți» (aceeași expresie folosită și în legătură cu zeii cei care trăiesc mult, formați din elemente, în fr. 21 și 23).

Empedocle vorbește și el, ca și alți poeți greci, despre zei la plural fără vreo altă specificație. În fr. 131 el imploră Muza fiindcă «rostește învățătura (sau povestea) cea bună despre zei», iar în fr. 132 amintește de aceia care au numai o părere întunecată despre zei. Acesta este un mod grecesc de exprimare, fapt ce nu exclude posibilitatea ca el să fi avut o teologie proprie deosebită. Xenofan, acel aprig susținător al unității Zeului, amintește și de «a uita de zei» în contextul potrivit (fr. 1.24). Credința că lumea era populată de spirite divine era universală și fără îndoială că Empedocle a considerat-o certă. Grecul putea multiplica aceste spirite cu cea mai mare ușurință, așa cum și acest filosof a făcut-o în fr. 121-3, dar de aici nu decurge în mod necesar ideea că tuturor acestora trebuie să li se fi acordat o poziție fundamentală în sistemul său fizic și teologic. Probabil Kranz chiar avea dreptate atunci când compara zeii tradiționali de la Empedocle, produsele celor patru «rădăcini» divine, cu aceia ai lui Epicur: el nu le nega existența, dar nu le atribuia nici o influență.

Cele ce trebuie luate în serios, datorită semnificației lor cosmice și umane, sunt Sfera Iubirii, Intelectul cel întreg, *daimones*, și relațiile dintre acestea. Ordinea cuvintelor, aproape identică, din versurile care descriu în termeni negativi caracterul non-antropo-

morfic al Sferei și al Intelectului, a condus în mod firesc pe unii la o identificare. Ea a fost făcută de Diès, Souilhé și Jaeger. O dificultate evidentă este aceea că Sfera există doar într-un anumit stadiu al ciclului și că în timpul perfecțiunii ei nu există cosmos în sensul obișnuit al cuvântului. «Săgetând întregul cosmos» ar fi o descriere ciudată a ei. Diès a replicat la acestea că globul își păstrează divinitatea și puterea de gândire și după dezintegrarea stării sale. Fiecare particulă este, «mai mult sau mai puțin confuz», divină și gânditoare (fr. 110.10), reținând așa cum este amintirea fericirii originare din Sferă. Ceva similar trebuie să fi fost în mintea lui Jaeger atunci când a identificat Sfera cu Intelectul cel divin și inexprimabil, ca și atunci când, în altă parte, a scris că acest «Zeu suprem este la fel cu Zeul unic, care controlează cu mintea lui universul, al lui Xenofan, cu excepția faptului că el nu este niciodată pe deplin realizat în această lume».[4]

Deși aceste concepții sunt de înțeles, e puțin confuză identificarea cu Sfera Iubirii a elementului divin din starea de lucruri în care Sfera perfectă a încetat să existe ca atare. Bignone crede că cea mai bună soluție este identificarea Intelectului divine din fr. 134 cu Iubirea sau Afrodita. El a atras atenția (*Emped.* 643) asupra exprimării din fr. 17: prin Iubire oamenii *gândesc gânduri* bune, iar ea se învârte sau se rotește (ἑλισσομένην) printre elemente, așa cum Intelectul străpunge întregul cosmos. Reiche combină cele două perspective atunci când spune (*Mixture* etc. 36) că acele vorbe, «mintea sfântă și indescriptibilă», se referă «nu numai la forța Iubirii, ci și la Sferă în particular», și el conchide (p. 38):

> *În timp ce Nous al lui Anaxagora este* în întregime *în afara mecanismului – plenumcorporal, «mintea sfântă și indescriptibilă» a lui Empedocle, fiind ea însăși în amestec sferomorfic, este numai parțial (i.e. ca Iubire) în afara mecanismului. În plus, ea pătrunde sub forma demonilor în plante, animale și oameni, ținând astfel «mecanismul» în mișcare, din interior.*[5]

Tendința de a considera că Empedocle a expus un fel de monoteism, detectabilă la Diès în *Le Dieu d'Empédocle*, provine de la Hippolytos, pe care Diès îl și citează de fapt în context, interpretând astfel comentariul episcopului creștin la versul (fr. 115.13) în care Empedocle se autodeclară exilat dintre divinități: «Adică el dă numele de Zeu Unului și unității sale, în care el și-a avut ființa înainte de a fi atras de către Vrajbă și de a se naște printre aceste numeroase creaturi ale lumii pe care le guvernează Vrajba». (*Ref.* 7.29, citat de DK *ad. loc*). Este imposibil să interpretăm *adytum cordis* al unui astfel de om, cel puțin pe baza mărturiilor insuficiente pe care le posedăm, și trebuie să admitem că fragmentele nu ne spun nimic despre relația dintre Intelectul divin și Iubire sau Sferă. Asemănările dintre fr. 134 și fr. 29 sugerează cel puțin faptul că Intelectul este o forță puternică a unității și s-ar putea presupune că Iubirea reprezintă lucrarea sa în măsura în care ea intră în cosmos, unde i se opune răul și forța distrugătoare a Vrajbei. Nu avem nici o îndoială că Intelectul este cea mai înaltă formă de divinitate, în special dacă luăm în considerație afinitatea ei cu zeul unic al lui Xenofan. Putem spune și că, deși nu există distincție formală între material și spiritual, Empedocle a făcut un pas înspre aceasta prin limbajul din fr. 133. Divinul este, cel puțin, invizibil și intangibil.

Orice altceva este presupunere. Ne-ar mai putea ajuta un comentariu pe care îl aflăm la Hippolytos, chiar dacă el este plin de termeni și idei care au apărut mai târziu. El scrie:

Empedocle spune că există cosmosul ordonat de Vrajbă, cel rău, și încă unul, cosmosul inteligibil ordonat de Iubire. Acestea sunt cele două principii opuse ale binelui și răului. Între cele două principii opuse se află doar Logosul, potrivit căruia lucrurile care erau despărțite de Vrajbă sunt adunate laolaltă și aduse în armonie cu Unul pe calea Iubirii. Acestui Logos unic care lucrează de partea Iubirii, el i se adresează asemeni Muzei, pe care o cheamă în ajutor.[6]

Ideea unei «lumi inteligibile» este un împrumut platonic, deși o dată ce a fost stabilită distincția platonică dintre lumile sensibilă și inteligibilă, asimilarea sistemului lui Empedocle în acest fel era scuzabilă, fiindcă și el vorbise despre divinitate ca fiind ceva care nu poate fi văzut sau atins. Expresia «doar *Logos*-ul» vine din stoicism, ca și «*Logos*-ul cel drept» a lui Sextus, care spune în legătură cu fr. 2, că potrivit unor comentatori, criteriul adevărului la Empedocle nu este reprezentat de simțuri ci de «*Logos*-ul cel drept». Dar și aici, cum susține Bignone, este rezonabil să presupunem că acest context al fragmentului conține unele doctrine ce fac posibilă respectiva interpretare[7]. Dacă ne aventurăm să trecem dincolo de vălul concepțiilor de mai târziu ca să aflăm ce ar fi putut fi această doctrină, *dikaios logos*, spiritul elenic al proporției juste, despre care știm din fragmente că a jucat un rol esențial în *harmonia* lumii lui Empedocle, pare să stea în afara acestui cosmos în care Iubirea acționează ca agentul său, sau, mai degrabă, este *Logos*-ul atâta timp cât pătrunde în cosmosul fizic. Așadar, ceea ce scriitori mai târzii vor numi *Logos*, la Empedocle ar putea fi ceea ce el numește Minte divină, elementul divin asemănător «*Logos*-ului etern» de la Heraclit. Relația sa cu lumea poate fi cel mai bine înțeleasă dacă presupunem că Empedocle a avut întotdeauna în străfundurile minții sale imaginea lumii din filosofia și religia contemporane lui, despre care am sugerat[8] că vor fi instinctiv păstrate chiar și de către un gânditor original de secol cinci, așa cum ideea că soarele se învârte în jurul pământului ar fi presupusă de către un gânditor medieval original, precopernician. Potrivit acestei imagini, sfera cosmică, având în ea elemente în conflict și compușii lor perisabili, e înconjurată de «divinitate», care și ea pătrunde în cosmos și suferă inevitabil un anumit grad de contaminare și slăbire, în proces. Fiindcă mici părți mistice ale lor sunt prizoniere în corpurile oamenilor, animalelor și chiar plantelor. Potrivit unei credințe larg răspândite, ea este «divinul *aither*» (Esch., *PV.* 88) în care mintea muritoare a omului îl duce după moarte. (Eur. *Hel.* 1014).

Un alt citat, din Euripide, reflectă interpretarea pe care acesta o dă filosofilor și se apropie de ideile lui Empedocle[9]. «Toate lucrurile se întorc, produsele pământului – la pământ, iar cele care au apărut din semințe eterice – înapoi la bolta cerească. Nimic din ceea ce s-a născut nu moare, ci separate unele de altele ele iau noi forme». În acest izbitor pasaj Euripide amintește de cuvintele lui Empedocle din fr. 8, că nu există un lucru asemenea cu moartea, ci doar separarea a ceea ce a fost unificat, și arată cât de ușor o doctrină aparent fizică se poate combina cu credința religioasă în căderea spiritelor și în reunirea lor finală cu natura divină. Doctrina «apropierii dintre asemănător și asemănător» și aceea a combinației dintre pământesc și ceresc în creaturile muritoare își pot lua locul alături într-o schemă rațională a lumii naturale, ca și mitul orfic al originii rasei umane din Titanii născuți din pământ care l-au devorat pe Dionyssos și au fost transformați în cenușă de fulgerele lui Zeus; și o altă paralelă la versurile lui Euripide este și lauda cu caracter mistic, înscrisă pe o tăbliță de aur, găsită

într-un mormânt din sudul Italiei: «Eu sunt fiul pământului și al Cerului înstelat, aceasta este descendența mea din Ceruri».[10]

Empedocle nu dădea divinității, în starea sa necontaminată, numele popular de *aither*. Acest cuvânt, care în literatura anterioară și în cea contemporană era folosit oarecum ambiguu și vag[11], a luat în textele sale un sens clar, devenind una dintre cele patru «rădăcinî», aerul, în puritatea sa elementară. Această divinitate era oarecum diferită de cele patru elemente, non-sensibilă, astfel că nu putea fi înțeleasă decât de elementul răspunzător al divinității în noi înșine. Era probabil (deși atunci când afirmăm acestea depășim dovezile pe care le avem) elementul Iubirii intra-cosmice și al bunătății «prin care oamenii gândesc gânduri bune și fac lucrări pașnice». Prin separarea divinității de cele patru elemente s-ar putea ca Empedocle să fi intenționat să figureze un «al cincilea element», care, atunci când îl întâlnim pe deplin dezvoltat la Aristotel, este divin, substanța stelelor, care sunt zeii. Oricum, este posibil ca, deși el nu a avansat ideea unei ființe pur necorporale, să o fi gândit, căci s-a aflat mai aproape de aceasta decât mulți dintre succesorii săi, prin aceea că a refuzat să o identifice cu oricare dintre cele patru «rădăcini» și a numit-o «numai o minte divină și inexprimabilă».

Poate părea ciudat să crezi într-o Minte divină și în sufletele noastre ca fiind întrupate, fragmente individualizate ale ei, și în același timp să explici universul fizic prin cauze care interacționează în mod cu totul întâmplător. Totuși, ținea de esența misticismului grec timpuriu să arate că nu divinitatea era responsabilă de ordonarea materiei așa cum este ea, ci că întreaga ordine cosmică se află în dușmănie cu divinitatea. Noi gândim în termeni platonici și creștini, dar a fost un proces conștient împotriva concepției dominante atunci când Socrate și Platon dovedeau că dacă ar fi existat o Minte divină, ea ar fi trebuit să ordoneze lumea în modul cel mai bun.

(8) Natura și destinul «sufletului»[1]

Cuvântul grecesc «*psyche*», care este de obicei tradus ca «suflet», apare doar o dată în fragmentele lui Empedocle, cu sensul de «viață». A lua viața înseamnă a retrage pe *psyche* (fr. 138). Nu pare probabil ca el să îl fi folosit nici pentru facultățile combinate ale senzației și gândirii, care depind de sânge și de alte organe corporale, nici pentru scânteia de divinitate din noi, care este străină de corp și pe care el o numește *daimon*. Folosind cuvântul «suflet» pentru a acoperi toate acestea, interpreții antici s-au încurcat sau au ajuns să-l acuze pe Empedocle de incoerență gravă, prin aceea că spune în poemul despre natură că sufletul moare odată cu trupul, și în *Purificări* că este spirit nemuritor. Această dificultate n-ar trebui să ne mai tulbure astăzi. Facultățile prin care trăim trupește și avem cunoașterea obiectelor fizice din jurul nostru constau din variate amestecuri ale acelorași elemente ca și acelea din obiectele fizice – este necesar să se întâmple astfel, căci asemănătorul este perceput de asemănător. Acea parte din noi prin care suntem capabili să cunoaștem și să înțelegem (ca opus al «opiniilor întunecate») ceea ce este divin este cu totul diferită, căci conform aceleiași reguli ea însăși trebuie să fie divină. Cântecele lui Hesiod despre spiritele eroilor, devenite «*daimones* buni» după moarte, au fost deja dezvoltate și transformate de doctrinele orfice și pitagorice, dar probabil că Empedocle le avea încă în minte, iar el (sau sursele sale orfice) le combinase cu povestea zeilor exilați din ceruri pentru păcatele lor. La Hesiod, oamenii

Rasei de Aur deveneau după moarte «*daimones* buni prin voința marelui Zeus, locuind pe pământ, păzitori ai oamenilor muritori, care urmăresc faptele bune ca și pe cele rele, traversând în sus și în jos tărâmul învăluit de întuneric» (Erga, 121-5). Empedocle s-ar fi putut să se fi gândit și el la spiritele oamenilor, între încarnări și înainte de apoteoza finală, ca având o funcție similară, cum spune Hippolytos: «Empedocle vorbește mult despre natura acestor *daimones*, arătând că ei sunt în număr foarte mare și că traversează în sus și în jos, conducând treburile de pe pământ»[2]. Nu este necesar să dezvoltăm ideea că acest cuvânt «suflet», a fost de obicei folosit pentru a acoperi ceea ce în credințele celor vechi era reprezentat prin două entități distincte, pentru că am făcut aceasta anterior, atunci când am vorbit de pitagorici. Dualitatea a fost surprinzător de persistentă, căci apărea chiar și la Aristotel. Teoria sa generală despre *psyche* ca actualizare a unui corp organic nu lasă loc pentru credința în nemurire, față de care, la maturitate, a arătat puțin interes. El nu a fost mistic, nu a fost atras de ideea transmigrării și nu a avut nimic de spus despre răsplată și pedeapsă într-o viață viitoare. Și totuși se pare că și el concepea o unică facultate umană, *nous*-ul sau forța cunoașterii intuitive, care depășea natura generală a lui *psyche*. Aceasta «pare să fie o manifestare generic diferită a sufletului, care ea singură este capabilă de separare, ca o formă eternă de cele perisabile». *Nous* singur «provine din exterior și el singur este divin».[3]

Pentru Empedocle, ceea ce provine din exterior, fiind străin de corpul în care se găsește poartă numele de *daimon*. El este acolo ca pedeapsă pentru a fi urmat căile Vrajbei, și ca să redobândească eliberarea el trebuie să se întoarcă, ca cei binecuvântați din perioadele mai timpurii, la venerarea și slujirea Afroditei sau Iubirii. Răsplata sa finală este faptul că se eliberează pentru totdeauna de corp și își recapătă statutul divin. Mai mult decât atât fragmentele nu spun, dar natura, atât a propriului său sistem cât și a prezicerilor din construcțiile religioase similare ale epocii, ne îndeamnă să facem o presupunere: sufletul ajunge într-un soi de unire cu sursa întregii unități, armonii și bunătăți, și cu Intelectul divin cu care și-a dovedit afinitatea chiar și pe pământ, prin aceea că s-a separat de compușii elementari și a căutat, căci asemănătorul se îndreaptă spre asemănător, cunoașterea a ceea ce nu se vede cu ochii și nu se pipăie cu mâinile. Așa cum discipolul orfic suprimă titanul din el și cultivă dionisiacul, la fel cel care urmează învățăturii lui Empedocle trebuie să respingă lucrarea Vrajbei și să cultive spiritul lui Cypris. Despre toate acestea – Iubire, Minte divină, *daimones* – am aflat câte ceva din paginile anterioare. Timpul, pierderea părții celei mai mari din poem și personalitatea unică a lui Empedocle ne interzic să sperăm că vom avea vreodată certitudinea credințelor ultime pe care le-a prezentat *ex adyto tamquam cordis*. Dar foarte puțin din fascinația sa stă, așa cum am văzut la început și acum știm mai bine, în felul în care el tipizează complexitatea gândirii grecești din acele vremuri. Unii îi iubesc pe greci pentru realizările lor raționale, pentru simțul clasic al formei, proporțiilor, simetriei și ordinii. Alții exaltă încordarea romantică, dionisiacă din *enthusiasmos*, în care rațiunea abdică și omul simte bucuria extatică a contopirii cu divinul. Poate că nu suntem capabili să răspundem decât uneia din părțile acestui contrast, dar dacă vrem să fim drepți trebuie să recunoaștem că în spiritul elen au loc amândouă; și ne ajută să înțelegem aceasta cunoașterea faptului că ele nu s-au întâlnit numai într-un popor, ci și într-un singur om, Empedocle din Acragas.

CAPITOLUL 4

ANAXAGORA

Cu Anaxagora ne întoarcem, atât geografic cât și spiritual, din Grecia vestică în Ionia. Originar din Clazomene, lângă Smirna, el este descris ca fiind succesorul filosofic al lui Anaximene[1], și în mod sigur spiritul vechii școli milesiene renaște prin el. Nefiind complicată de sentimentele religioase pasionate care l-au mișcat pe Empedocle, gândirea sa se îndreaptă înspre tradiția ioniană a cercetării libere, motivate doar de curiozitate și guvernate de un temperament pur științific. Schimbarea este marcată, așa cum ne așteptam, prin întoarcerea la proză ca mijloc de expresie. Anaxagora merită să fie consemnat în mod special drept cel care a adus speculația fizică ioniană la Atena pe când aceasta era la maxima sa dezvoltare politică și intelectuală, el petrecând treizeci de ani aici și fiind un prieten apropiat al lui Pericle.

(1) Data nașterii și viața

Anaxagora, fiul lui Hegesibulus din Clazomene, era mai bătrân decât Empedocle, dar nu cu mult mai în vârstă. Nu se știe exact care din cei doi și-a produs primul opera, însă unii au lansat opinia – nefondată – că Empedocle se leagă mai direct de Parmenide, deci că Anaxagora a scris puțin mai târziu și, probabil, cunoscând poemul lui Empedocle.[1] El s-a născut, se pare, în jurul anului 500 a.Chr., iar cei treizeci de ani pe care i-a petrecut la Atena au sfârșit cu exilul său la Lampsacus, unde a murit în jurul lui 428 (anul nașterii lui Platon, după cum a remarcat Hippolytos), la șaptezeci și doi de ani. Cartea sa a fost terminată după anul 467, anul căderii meteoritului de la Aegospotami. Se pot spune multe lucruri sigure despre el, deși cronologia mai detaliată a vieții sale este subiect de controversă.[2] Venind dintr-o familie înstărită, el nu a manifestat dragoste pentru bani, ci a renunțat la moștenirea sa și la influența politică pe care aceasta i-ar fi putut-o aduce, pentru a se devota pe deplin științei și filosofiei. Acest fapt este menționat de Platon, și Aristotel comentează în mai multe rânduri lipsa lui de interes pentru problemele practice. Există, chiar, o legendă, care circula în vremea lui Aristotel și care spune că, atunci când a fost întrebat de ce este mai bine să te naști decât să nu te naști (formă prin care poeții greci au exprimat adesea pesimismul în legătură cu viața umană), Anaxagora a răspuns că omul ar trebui să aleagă să se nască «pentru a studia cerurile și întregul univers». Bineînțeles că a existat o bază reală pentru renumele de filosof tipic nelumesc pe care i l-au atribuit comentatorii târzii. Se povestea că atunci când a primit vestea că este condamnat la moarte și că fiul său (sau fii săi) a (au) murit, el a făcut următorul comentariu: «Deopotrivă judecătorii mei și eu ne-am primit, cu mult timp în urmă, sentința de la natură», și a urmat: «Știam că i-am zămislit muritori»[3]. Iarăși, când i s-a reproșat lipsa de interes pentru problemele publice, și implicit neglijarea patriei sale, se spune că el ar fi replicat că de fapt l-a preocupat patria lui – arătând spre cer. Faptul care se deduce din această afirmație, acela că el aparținea cosmosului întreg, nu era menit să indice nici un fel de atașament față de religia epocii sale, cu care el s-a

arătat în mod constant în opoziție – cel puțin cu formele superstițioase ale acesteia. Plutarh consemnează că un țăran i-a adus lui Pericle capul unui berbec ce avea un singur corn crescut în mijlocul frunții. Ghicitorul Lampon a interpretat aceasta ca însemnând că dintre cei doi rivali la puterea supremă, Pericle și Tucidide, va învinge acela căruia îi fusese adus capul. Însă Anaxagora a despicat capul și, printr-o scurtă prelegere, anatomică a explicat motivele naturale ale anomaliei. Oamenii, spune Plutarh, au fost plini de admirație pentru cunoștințele sale, dar și-au transferat admirația asupra lui Lampon atunci când, la scurt timp după aceea, Tucidide a căzut iar Pericle a preluat întregul control al Atenei.[4]

În dialogul platonic *Phaidros* (270a), Socrate susținea că toate marile arte, inclusiv retorica, necesită studiul naturii, arătând: «Aceasta este ceea ce Pericle a obținut în plus față de darurile sale naturale. În Anaxagora el a găsit, cred, acel tip de om care și-a ocupat mintea cu probleme astronomice și care a învățat despre natura minții și gândirii [sau «despre înțelepciune și nebunie»] – subiecte pe care Anaxagora le dezbătea necontenit – și de la acesta a luat el ceea ce era necesar pentru arta vorbirii». Faimoasa asociere a celor două personalități este menționată și în *Primul Alcibiade* – care dacă nu este al lui Platon însuși este, oricum, o lucrare a secolului al patrulea – și de contemporanul lui Platon, Isocrate, și în surse mai târzii.[5] Plutarh și Diodor au căzut de acord asupra faptului că acuzarea și condamnarea lui Anaxagora pentru impietate s-au datorat, cel puțin în parte, oponenților politici ai lui Pericle, care intenționau să îl atace pe acesta lovind în prietenii săi, oameni de știință atei. Aceeași acuză i-a fost adusă și lui Aspasia. Plutarh relatează că a fost introdusă, de către Diopeithes, un binecunoscut fanatic religios, o lege specială împotriva «celor care nu recunosc lucrările divine, sau care dau învățături despre fenomenele cerești», cu intenția clară de a-l discredita pe Pericle prin intermediul lui Anaxagora[6]. O anume învinuire care i s-a adus a fost aceea că, în tradiție ioniană, a negat divinitatea corpurilor cerești. «El a numit soarele o piatră încinsă» este formularea acesteia la comentatorii mai târzii, iar în *Apologia*, atunci când Meletus arăta că Socrate «spune că soarele este o piatră și luna – pământ», Socrate îl întreba dacă îl acuză de fapt pe Anaxagora, «ale cărui cărți sunt pline de astfel de lucruri».[7]

Anaxagora a fost exilat și și-a sfârșit zilele la Lampsacus, pe coasta sudică a Hellespontului, unde a fost respectat în timpul vieții și amintit după moarte. Există o povestire plăcută care spune că, atunci când autoritățile orașului l-au rugat să își exprime o dorință, el a cerut să li se dea copiilor, în luna morții sale, o vacanță. Locuitorii din Lampsacus i-au făcut funeralii publice și, afirmă un scriitor din secolul al patrulea a.Chr, «îl onorează și în zilele noastre»[8]. Înainte de a muri, s-ar putea să-și fi găsit timp să predea și să întemeieze acolo o școală. Eusebius spune că discipolul său, Archelaos din Atena (profesorul lui Socrate), «a urmat școala lui Anaxagora în Lampsacus», iar A. E. Taylor a adus argumente puternice pentru a susține ideea că exista o școală de filosofie în oraș, idee pe care e înțelept să o acceptăm[9].

Se spune că un alt discipol al său, pe lângă Pericle, a fost Euripide. Însă pentru a întări această idee nu avem o mărturie atât de puternică cum ar fi fost cea a lui Platon. Toate mărturiile sunt mult mai târzii și ar fi putut fi extrase din referirile din piese, care arată clar că Euripide a fost un adept înfocat al teoriilor curente despre natură și că era familiarizat cu lucrările lui Anaxagora; și, așa cum spunea Socrate în *Apologia* (26d), acestea puteau fi ușor cumpărate în cetate, pentru cel mult o drahmă. Cea mai evidentă

aluzie este descrierea soarelui ca «piatră» și ca «bulgăre de aur», în corul din *Oreste* și într-un fragment din *Phaethon*.[10]

(2) Scrierile

Diogenes Laertius (1.16) îl plasează pe Anaxagora printre cei care au scris doar un singur tratat (ἓν σύγγραμμα). Acesta a fost, spunea el (2.6), «scris într-un stil atractiv și demn». Este, bineînțeles, *Fizica*, în care Anaxagora își expune concepția asupra principiului prim, materiei și cauzei mișcării, și în care descrie originea și structura actuală a cosmosului. Simplicius avea încă la dispoziție o copie, în secolul al șaselea p.Chr. și, comentând pasajele din Aristotel care se ocupă de Anaxagora, el dă un număr de citate de diferite lungimi, ce constituie practic toate fragmentele pe care le posedăm astăzi. Ele includ cuvintele introductive ale tratatului și par a proveni, toate, din prima carte, cu rezultatul că, în măsura în care avem informații la prima mână, avem cunoștință mai degrabă de principiile generale decât de detaliile sistemului lui Anaxagora.[1]

Unii au presupus, dintr-o afirmație a lui Plutarh, că atunci când se afla în închisoare el a scris o lucrare despre problema suprafeței cercului, dar, așa cum a subliniat Burnet, cuvintele nu înseamnă, probabil, mai mult decât că el și-a ocupat timpul încercând să rezolve problema prin desene făcute pe podea [2]. Mai plauzibilă, probabil, este mărturia potrivit căreia el a scris un tratat pe tema decorurilor de scenă și a perspectivei. Sursa este Vitruviu, care spune că, după Agatharchus, care a pictat decoruri pentru Eschil, Democrit și Anaxagora au scris, ambii, despre arta de a produce «reprezentări definite ale clădirilor în picturile scenice și de a da impresia că, dintre obiectele de pe o suprafață plană verticală, unele par să se retragă, iar altele să iasă în relief». Această descriere a stârnit în mintea lui Erich Frank o interesantă speculație, căci a pus-o în legătură cu relatarea lui Plutarh despre faptul că «el a dat prima și cea mai clară explicație, scriind despre iluminare și despre umbrele lunii», și cu cea a lui Hippolytos cum că el «a lămurit pentru întâia oară problema eclipselor și strălucirii lunii». Anaxagora, arată Frank, aplică descoperirea perspectivei, făcută în timpurile sale și cercetată de el însuși și de către Democrit, lumii întregi. Ca urmare, el a fost primul care a construit conul de umbră al pământului și care a demonstrat, geometric, necesitatea eclipselor atunci când intră în el luna și soarele. Frank a mers atât de departe, încât a spus, bazându-se pe Hippolytos, că Anaxagora a folosit legile perspectivei pentru a estima mărimile soarelui și lunii și distanțele până la ele, și că a recunoscut petele de pe lună ca fiind umbre produse de munți. Cu Anaxagora lumea câștigă, practic, o nouă dimensiune în conștiința greacă[3].

Această extindere asupra cosmosului a unor idei derivate din legile perspectivei, așa cum sunt ele aplicate la pictura scenică, nu este imposibilă și, ca posibilitate, este prea interesantă pentru a fi nesocotit. Dar este un «edificiu» precar, iar prin întemeierea sa în lucrarea despre arhitectură a unui scriitor augustan nu poate fi susținut ca absolut sigur.[4]

(3) Problema devenirii

Ca și Empedocle, Anaxagora acceptă canoanele parmenidiene prin care se stabilește că nu există spațiu gol[1] și că venirea în ființă și pieirea în neființă sunt absolut imposibile și, în linii mari, el admite aceeași alternativă. «Nu există naștere și nici moarte», spusese Empedocle, «ci doar amestecul și separarea a ceea ce a fost amestecat» (fr. 8). Anaxagora

spune astfel (fr. 17): «Grecii au o concepție greșită despre devenire și pieire. Nimic nu se naște și nimic nu piere; sunt doar amestecul și separarea lucrurilor care există. Astfel încât ei ar trebui să numească, în mod corect, generarea – amestec și pieirea – separare». Observăm de îndată diferența dintre cei doi. Empedocle a insistat asupra unui proces *dublu*: și amestecul și separarea pot provoca, pe rând, atât nașterea cât și distrugerea, căci au fost afirmate două forțe cosmice, iar procesul cosmic este ciclic. Motivația religioasă fiind îndepărtată, o singură forță devenea suficientă, iar procesul cosmogonic urma să se desfășoare într-o singură direcție.

Soluția lui Empedocle a fost aceea de a presupune că există un număr strict limitat de substanțe elementare care merită să se numească existente. Restul, lumea lucrurilor «muritoare», pe care o presupunem a fi reală, constă pur și simplu din amestecul celor patru «rădăcini» în diferite proporții, care poate fi dizolvat fără a se încălca legea «inexistenței devenirii». Condiția pusă de Anaxagora era mai strictă. În teoria lui Empedocle, dacă ar fi posibil să divizăm o bucată de (să zicem) carne în fragmente suficient de mici, elementele apar la iveală însă nu mai este vorba de carne. Dar Anaxagora a considerat că dacă operațiunea ar fi posibilă chiar și teoretic, atunci o substanță definită, carnea, ar pieri. Nu există nici un motiv pentru a alege anumite forme de materie, ca pământul sau apa, drept primare. De ce, oare, se spune că acestea «există» mai mult decât altele? «Cum se poate ca părul să apară din non-păr și carnea din non-carne?» (fr. 10). Întreg numărul infinit de substanțe naturale, carne, os, păr, mușchi, lemn, fier, piatră etc. trebuie să fie în mod egal real. Problema este mult mai clară în cazul nutriției, și unele pasaje sugerează că de fapt fenomenul alimentației l-a condus pe Anaxagora înspre acest fel de a gândi. În afara fr. 10 deja citat, putem cita și Aet. 1.3.5 (A46):

> *Pare pentru el o întrebare gravă, aceea despre cum se pot naște lucrurile din ceea ce nu este sau cum pot pieri în ceea ce nu este. Noi luăm prin hrană ceea ce este simplu și uniform, pâinea și apa, iar din aceste elemente cresc păr, vene, artere, carne, mușchi, oase și celelalte părți ale corpului.* (Vezi și Simpl. *Fiz.* 460.15, A45).

E limpede, așadar, că dacă se păstrează regula «nimic nu devine, există doar amestecare și separare», Anaxagora și-a asumat o sarcină mult mai grea decât aceea a lui Empedocle, drept care, în mod corespunzător și răspunsul trebuie să fie mai complex.

(4) Intelectul

«Toate lucrurile erau deopotrivă, după aceea Intelectul (*Nous*) a intervenit și le-a pus în ordine». Acesta, spune Diogenes (2.6), era începutul cărții lui Anaxagora și, deși putem constata, la Simplicius, că fragmentul este mai degrabă o atenuare a sensului decât un citat literal, fraza reprezintă într-adevăr întreaga teorie cosmogonică, în câteva cuvinte. O încercare de a explica sistemul său trebuie să ia în considerație două întrebări: (a) Care este natura și funcția Intelectului? (b) Ce teorie despre natura realității fizice se află în spatele afirmației că toate lucrurile sunt deopotrivă?

Pasajele care urmează sunt acelea care s-au păstrat, din cartea lui Anaxagora, în legătură cu Intelectul:

> *(Fr. 12) Restul au părți din toate, dar Intelectul este ceva infinit*[1] *și independent, și nu este amestecat cu nici un lucru, ci singur și în sine. Dacă nu ar fi fost în*

sine, ci ar fi fost amestecat cu orice alt lucru, ar fi avut ceva din toate lucrurile dacă ar fi fost amestecat cu ceva, căci există o parte din toate în toate, după cum am spus mai înainte (Cf. fr. 11 mai jos). *Și lucrurile amestecate în el nu i-ar permite să controleze nimic, așa cum poate face când este singur și în sine. El este lucrul cel mai bun și mai subtil dintre toate, și are, întreagă, judecata a toate și cea mai mare putere; și pe toate câte au viață, atât mari cât și mici, pe toate acestea le controlează Intelectul; și el a controlat întreaga rotație cosmică, căci a produs învârtirea de la început. Mai întâi a început să producă rotirea într-un spațiu redus, dar acum rotește o zonă mai mare și va include o regiune și mai mare. Și lucrurile care au fost amestecate și acelea care au fost separate și divizate, pe toate Intelectul le-a determinat*[2]*. Intelectul a așezat totul în ordine, ceea ce trebuia să fie, ceea ce a fost*[3] *dar nu mai este acum, tot ce este acum și tot ce va fi, și această rotație cosmică în care sunt prinse stelele, soarele, luna, cerul și focul*[4]*, care sunt separate. Această rotație*[5] *a produs separarea. Densul este separat de rar, caldul de rece, ceea ce e luminos de ceea ce e întunecos, uscatul de umed. Dar sunt multe părți din multe lucruri și nici un lucru nu este complet separat sau divizat de alt lucru, cu excepția Intelectului. Intelectul este peste tot la fel, deopotrivă mai marele și mai micul. Nimic altceva nu este ca oricare altceva*[6]*, ci acele lucruri sunt și au fost pe deplin fiecare lucru, însă multe dintre ele se află în altceva.*

Părți din acest citat se referă la aspecte ale structurii materiei și trebuie să le lăsăm pentru mai târziu, dar am dat întregul pasaj pentru a pune descrierea Intelectului în deplinul ei context funcțional.

(Fr. 11) În toate există o parte din toate, cu excepția Intelectului, iar în unele lucruri există, de asemenea, și Intelect.

(Fr. 13) După ce Intelectul a inițiat mișcarea, el a început să se retragă[7] *din tot ceea ce a fost mișcat, și tot ceea ce Intelectul a mișcat a fost divizat. Și cum mișcarea și divizarea au continuat, revoluția a făcut ca ele să se dividă și mai mult.*

(Fr. 14) Intelectul, care este pentru totdeauna, este în mod sigur chiar și acum, acolo unde toate celelalte lucruri sunt și ele[8]*; în marea masă înconjurătoare și în lucrurile care au fost împreunate și în acelea care au fost separate.*

Opinia generală a criticilor antici a fost aceea că Anaxagora a făcut un imens pas înainte prin separarea clară, pentru întâia oară, a cauzei mișcării de materia mișcată, și prin caracterizarea acestei cauze separate drept Intelect. Pe de altă parte, a manifestat o tendință de a încredința acțiunea Intelectului primei etape, a inițierii mișcării în ceea ce fusese înainte masă inertă. El a explicat restul procesului prin operarea unor cauze neinteligente: mișcarea imprimată de minte fiind una de rotire, tot ceea ce urmează se desfășoară datorită acțiunii mecanice a vârtejului asupra corpurilor prinse în el. Platon l-a făcut pe Socrate să spună (*Phaidon*, 97b sq.) că atunci când a auzit pe cineva citind dintr-o carte a lui Anaxagora cum că Intelectul a fost cauza primă și a pus totul în ordine s-a arătat încântat, dar ceea ce a aflat în continuare i-a povocat o amară dezamăgire, pentru că a descoperit că autorul nu folosește Intelectul în actuala ordine a lumii, ci că aceasta stă «în puterea aerului, eterului, apei, și a multor altor lucruri ciudate». Motivul dezamăgirii lui Socrate era faptul că el căuta o explicație teleologică

a lumii, pe care o considera unica soluție posibilă pe baza presupunerii că lumea a fost controlată de Minte. Aceasta trebuie să fi ordonat lucrurile în cel mai bun mod, așa încât în lumea Intelectului, dacă cineva vrea să afle cauzele pentru care ceva a fost produs sau distrus, n-ar fi necesar decât să se întrebe care era cel mai potrivit mod pentru ca respectivul obiect să existe sau să fie transformat. Dar nu aceasta era și metoda lui Anaxagora.

Aristotel a urmat verdictul lui Platon. Anaxagora, afirmând că așa cum creaturile vii au *nous*, la fel și în natură, ca întreg, *nous* este cauza cosmosului și a mișcării pretutindeni, «apărea ca singurul om serios, prin comparație cu afirmațiile stranii ale predecesorilor săi» (*Metaf.* 984b15). Pe de altă parte (985a18), el «a folosit Intelectul ca pe o mașinărie mecanică pentru producerea lumii. Când îi este greu să găsească motivul pentru care ceva în mod necesar există, atunci o introduce, dar în rest el explică evenimentele prin orice altceva în afară de Minte»[9].

În antichitatea târzie, Proclus (*în Tim.* vol I, p. 2, Diehl) se exprimă printr-o altă metaforă atunci când arată că Anaxagora pare să fi observat că Intelectul era cauza devenirii, «pe când celelalte erau adormite», dar în rest el se mulțumește să citeze din *Phaidon*. Simplicius comentează într-o manieră mai independentă critica lui Socrate:

> *Lucrul pentru care Socrate îl blamează în* Phaidon *pe Anaxagora, scrie el (Fiz. 177.9), adică acela că pentru cauzele evenimentelor particulare el nu folosește Intelectul, ci numai explicațiile materialiste, este de fapt metoda cea mai potrivită pentru studiul naturii. Pentru acest motiv o folosește chiar Platon însuși în* Timaios, *după ce a formulat în termeni generali cauza responsabilă pentru toate lucrurile, atunci când intră în detalii și citează drept cauze diferențele de mărime și formă, căldură și răceală, și așa mai departe. Oricum, Socrate, fiindcă vrea să demonstreze explicația teleologică, îl menționează pe Anaxagora ca folosind nu cauza finală, ci pe aceea materială.*

Aceasta este o constatare pătrunzătoare, și arată cât de mult a crescut interesul lui Platon față de cauzele secundare, din perioada în care a încercat, în *Timaios*, să își depășească predecesorii, concepând el însuși o cosmogonie și o cosmologie completă, și o explicație descriptivă a naturii animate și inanimate. Va fi util să păstrăm în minte aceste verdicte grecești atunci când vom examina noi înșine fragmentele.

«Intelectul este un *apeiron* auto-guvernat și nu este amestecată cu nici un lucru». Ea este *apeiron* în toate sensurile principale ale cuvântului: infinită și indefinită ca mărime, fiindcă ea este oriunde se află materie (fr. 14) și compusă din particule infinite ca număr (fr. 1 și 2); infinită în timp, pentru că există pentru totdeauna (fr. 14); și în interior fără limite, fiindcă este omogenă, «toată la fel» (fr. 12 *ad. fin.*). Ea este neamestecată fiindcă «dacă ar fi fost amestecată cu orice alt lucru, ar fi avut ceva din toate, căci există o parte din toate în toate». Dacă Intelectul ar fi fost o parte a amestecului, ar fi avut o parte din *toate* tipurile de materie în ea, fiindcă aceasta este o condiție de existență a materiei. Toate conțin părți din toate celelalte lucruri. Aceasta este baza teoriei lui Anaxagora despre materie, la care ne vom întoarce mai târziu. «Și lucrurile amestecate în ea nu i-ar permite să controleze nimic, așa cum poate face când este singură și în sine». Avem aici, clar formulat de Anaxagora însuși, ceea ce în ochii lui Aristotel și ai altora a fost cea mai mare realizare a lui, adică recunoașterea faptului că mișcarea și forța ce controlează trebuie să fie total separate de materia pe care o mișcă.

«Ea este lucrul cel mai subtil și mai pur dintre toate, și are întreaga cunoștință a toate și cea mai mare putere». Epltetele folosite sunt *lepton și catharon*. *Lepton* este un cuvânt înțeles în mod obișnuit ca denotând materialul, aplicat materialelor țesute fin, pânzelor de păianjen, nisipului fin și așa mai departe, iar utilizarea sa în acest context a fost adesea considerată o dovadă că Intelectul este încă gândită ca fiind corporală.[10] Cum expresia era deja utilizată pentru sfat sau judecată (μῆτις) în *Iliada,* nu prea are sens să repetăm multele situații în care a fost folosită împreună cu alte noțiuni similare abstracte în Grecia clasică.[11] Dacă Anaxagora a obținut în cele din urmă ideea existenței imateriale, este evident că încă nu avea vocabularul în care să o exprime. Chiar și astăzi este în mod notoriu dificil să vorbim despre minte sau spirit fără să împrumutăm terminologia lumii materiale («Spirit» însuși este un exemplu). Necunoscând nici un epitet pozitiv pe care să îl aplice imaterialului ca atare, Anaxagora îl putea descrie doar negativ, ca nefiind materie. El pare să sublinieze iar și iar această idee, repetând insistent că Intelectul este în întregime separat de amestecul oricărui lucru pe care noi am putea să-l numim materie. Intelectul este *acel aspect al apeiron*-ului lui Anaximandru care «cârmuiește toate lucrurile», *acel aspect* al focului lui Heraclit care merită numele de *logos* și este înțelept; dar facultatea divină și conducătoare a *arche*-ului lui Anaximandru a fost recunoscută ca fiind incompatibilă cu identificarea ei cu masa corporală, iar *logos*-ul lui Heraclit a fost eliberat din asocierea nepotrivită cu focul.

Această raționare nu este în nici un fel afectată de folosirea epitetului *lepton.* Dacă trebuie calificată într-un fel, aceasta trebuie să se facă prin indicația din fr. 12 că pot fi cantități «mai mari sau mai mici» de Minte, și prin afirmația din fr. 14 că ea este «acolo unde toate celelalte lucruri sunt și ele». S-ar putea ca Anaxagora să fi crezut că Intelectul, deși invizibil și intangibil, se extinde în spațiu. *Apeiron* implică probabil faptul că pentru a controla masa, ea trebuie într-un fel să o pătrundă, deși în același timp se menține separată de corpurile din ele. Iar expresia «mai mult sau mai puțin» este introdusă cu scopul de a pune încă o dată în contrast Intelectul cu constituenții corporali ai amestecului, în toate felurile posibile. Părțile mai mari sau mai mici ale materiei diferă, fiindcă ea nu este omogenă, ci e făcută din părți caracterizate prin diferiți factori fizici, care în agregat sunt manifeste pentru simțuri, în timp ce «Intelectul este peste tot la fel, în orice cantitate». Dacă a rămas vreo urmă de materialism, ea este într-adevăr foarte slabă.[12] Un creștin care crede că Dumnezeu «nu locuiește în temple făcute de mâinile omului» va spune totuși că el este «pretutindeni».

În continuare, ni se spune că Intelectul se află într-o relație specială cu lumea organică. «Pe toate care au viață», continuă fr. 12, «atât pe cele mai mari cât și pe cele mai mici, pe toate acestea Intelectul le *controlează*; și ea a *dirijat* toată rotația cosmică, astfel că ea este factorul inițial al acestei rotiri». Acesta este un alt prilej pentru critica lui Platon și Aristotel. Observăm diferența de timpuri verbale. A fost necesar ca Intelectul să pornească la început rotația, căci o altă inovație epocală a lui Anaxagora a fost faptul că a spus explicit că totul a început de la o stare de repaus, în care mișcarea a trebuit să fie introdusă pentru întâia oară. Cosmosul nu este doar un stadiu într-un proces ciclic fără sfârșit, ca la Empedocle. Aristotel afirmă (*Fiz.* 250b24): «El spune că toate lucrurile au fost laolaltă și nemișcate pentru un timp infinit, apoi Intelectul le-a pus în mișcare și le-a separat». O dată ce a fost dat primul impuls, rotirea continuă prin propriul său avânt, cu o viteză mereu crescândă. Pe de altă parte, continuă și controlul Intelectului

asupra creaturilor vii. Concepția că viața trebuie să fie în relație foarte strânsă cu forța cosmică inteligentă constituia o presupunere naturală, ce se afla pe linia gândirii mai timpurii. De fapt, lucrurile vii o conțin. Acesta trebuie să fie sensul fr. 11, în care Anaxagora pare că face o excepție de la regula pe care o stabilise, aceea că obiectele materiale cuprind o parte din toate celelalte lucruri, cu excepția Intelectului: «În unele lucruri există de asemenea Minte». Aristotel conchide că Anaxagora nu a făcut distincția dintre Minte și viață (*nous* și *psyche*): [13]

> «*În multe locuri el spune că acea cauză a ceea ce este bun și drept este Intelectul*[14], *dar în altele el arată că este* psyche; *fiindcă el spune că Intelectul este în tot ceea ce trăiește, atât mare cât și mic, atât înalt cât și umil, pe când Intelectul în sensul de înțelepciune nu pare să fie în toate animalele, și nici chiar în toți oamenii*».

Așadar există o parte de Minte în lucrurile vii, «controlând», adică animându-le. Ea totuși rămâne distinctă de substanța corporală, și acest fapt nu implică o altfel de incoerență decât cea verbală.

Aceasta este practic toată informația noastră despre Minte. Să rezumăm:

(1) Așa cum implică numele său, Intelectul este conștient și inteligent, iar cunoașterea și judecata sa nu au limite. Nu este numită nicăieri, în fragmentele existente, Zeu, dar acest fapt ar putea fi accidental, și este imposibil ca Anaxagora să nu o fi gândit ca divină (θεῖον).

(2) Este complet separată de «lucruri» (χρήματα), și în întregime omogenă și sieși-suficientă (ὅμοιος), pe când obiectele se disipează într-o infinită varietate. Ceea ce înseamnă că dacă nu e imaginată ca fiind complet necorporală, este foarte aproape de aceasta, iar Anaxagora a adoptat toate mijloacele care îi stăteau la dispoziție pentru a o pune în contrast cu materialul.

(3) Ea auto-guvernează și este în final responsabilă pentru oricare mișcare a materiei. Îndeosebi, ea a introdus ordinea și ordonarea rațională (διεκόσμησε), care sunt rezultatul mișcării circulare (περιχώρησις).

(4) Ea păstrează o formă specială de control asupra lumii organice și pare să fie identică cu *psyche* sau principiul ce animează lucrurile vii.

(5) Teoria materiei

S-au produs multe dispute în legătură cu ce vroia Anaxagora să spună prin concepția sa despre natura materiei. Cea mai recentă tendință este aceea de a pretinde că interpreții timpurii au fost excesiv de subtili și au introdus complicații în ceea ce constituia o schemă esențialmente simplă. Mă tem că orice cititor care pornește cu această impresie va fi destinat decepției. Ideea că schema lui Anaxagora nu este în nici un caz subtilă și complexă nu va supraviețui unei lecturi atente ca, de pildă, a fr. 3, în care el spune, printre altele, că «există întotdeauna ceva mai mare decât marele, și acesta este numeric egal cu micul». Ca și în cazul mai dificil al lui Heraclit, voi încerca să fac o expunere continuă, fără prea multe digresiuni confuze care să ia în considerație opiniile contrare. În acest caz este în mod special foarte dificil să faci dreptate unor cercetători dacă îi introduci în mici rezumate în cursul unei versiuni diferite, și oricine dorește să își formeze propria părere după o cercetare imparțială a interpretărilor

moderne ca și a celor antice trebuie sfătuit să citească pe ceilalți autori în întregime[1]. Datoria mea către ei va fi atunci îndeplinită.

Dintre mărturiile antice, cuvintele lui Anaxagora însuși trebuie bineînțeles folosite cu prioritate, dar cum citatele existente sunt în număr mic, puțin peste trei pagini tipărite, ele trebuie suplimentate din când în când prin utilizarea prudentă a criticilor și comentatorilor săi, de la Aristotel încoace. În special, pentru a judeca în mod corect înțelesul fragmentelor, merită să le privim în ordinea în care ni le-a prezentat Simplicius, și în contextul propriilor lui explicații. Probabil că acesta este un punct căruia nu i s-a acordat suficientă atenție în trecut, și, cu riscul de a mă repeta, am redat cele mai importante pagini din Simplicius, și din alți câțiva, în traducere [2].

Am văzut (p. 177 anterior) că teoria reprezintă o altă încercare de a păstra realitatea lumii fizice dincolo de afirmația eleată aparent de netrecut că nimic nu se naște și nimic nu piere. Cum stabilea Aristotel (*Fiz.* 191a30), «Nici ceea ce este nu se naște (fiindcă deja *există*), și nici nu poate lua ființă ceva din ceea ce nu este». Mai mult decât atât, ea este o încercare de a restaura pe cât este posibil lumea *milesiană*. Atunci când urmărim viziunea lui Anaxagora despre structura materiei, ne amintim constant de Anaximandru și de Anaximene[3]. În același timp, Anaxagora pare să fi fost impresionat nu doar de Parmenide însuși ci și de argumentația paradoxală a lui Zenon, de pildă, anume că dacă ar exista mai multe lucruri, atunci ele ar fi în același timp mici până la un punct care dispare, și infinit de mari. [4]

Dacă luăm în considerație și condiția anterior menționată, aceea că *orice* substanță naturală trebuie presupusă ca având existență în deplin sens parmenidian, este evident că o soluție în problema lui *genesis* necesita o remarcabilă ingeniozitate din partea lui Anaxagora, și nu va fi o sarcină ușoară să interpretăm teoria din puținele fragmente rămase. Mai există oricum o dificultate, care a fost subiect de discuție până nu demult, dar care, sunt sigur, este imaginară, așa cum a arătat clar A. L. Peck (*CQ*, 1931, 27 sq.). Trebuie mai întâi să o înlăturăm pe aceasta din calea noastră. Este o greutate care l-a afectat în special pe Cornford în demersul său, iar ea poate fi redată chiar în cuvintele lui (*CQ*, 1930, 14):

> *Teoria constă din două propoziții care par în contradicție categorică una cu cealaltă. Una este principiul Homoiomeriilor:* [5] *O substanță naturală, ca de pildă o bucată de aur, cuprinde numai părți care sunt ca și întregul și care seamănă între ele – toate fiind aur și nimic altceva. Cealaltă este «Există o parte din toate în toate», înțelegând prin aceasta că o bucată de aur (sau de orice altă substanță), departe de a conține nimic altceva decât aur, cuprinde părți din toate celelalte substanțe ale lumii. Numai dacă Anaxagora nu a fost extrem de încâlcit la minte, el nu a putut propune o teorie care constă pur și simplu din această contradicție..*

Sigur că Anaxagora spune «Există o parte din toate în toate». Avem propriile lui cuvinte drept mărturie (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν), repetate nu doar o singură dată (fr. 11, 12), și reluate în alți termeni în altă parte. Acesta este deci un principiu de care trebuie să țină seama orice explicație în legătură cu teoria sa. Pe de altă parte, nu avem nici un motiv plauzibil să presupunem că el a susținut vreun «principiu al homoiomeriilor», în sensul că o substanță naturală «cuprinde numai părți care sunt ca și întregul și care seamănă între ele». Nici un fragment nu spune acest lucru, și el este

în contradicție cu ceea ce spun pasajele și, de asemenea, nu este greu să ne dăm seama de unde provine dificultatea.

Ea vine de la faptul că Aristotel a afirmat că Anaxagora «face din *homoiomerē* [homoiomerii, «lucruri ca și părțile»] elemente». El continuă imediat cu exemplificarea a ceea ce înțelege prin aceste cuvinte: «Anaxagora face din homoiomerii elemente, ca de pildă oase, carne, măduvă, și orice altceva are părți sinonime cu întregul», pentru ca la câteva rânduri mai jos, punându-l în contrast cu Empedocle, să arate că «Anaxagora, pe de altă parte, spune că homoiomeriile sunt simple și elementare, iar pământul, focul, apa și aerul sunt compuși, fiind de fapt o colecție de semințe ale celorlalte». [6] Iarăși în *De caelo*, 302a28:

> «*Anaxagora se opune lui Empedocle în privința elementelor. Părerea lui Empedocle este aceea că focul și pământul și celelalte substanțe de aceeași factură sunt elementele corpurilor și că totul este compus din ele. Pe de altă parte, potrivit lui Anaxagora, homoiomeriile sunt elemente (carne, oase și alte substanțe de acest fel), pe când aerul și focul sunt un amestec de acestea și toate celelalte semințe, căci fiecare constă într-o aglomerare a tuturor homoiomeriilor în cantități invizibile*».

Este puțin probabil ca Anaxagora să fi folosit cuvântul *homoiomerē*[7], și nu avem nici un motiv să credem că Aristotel a intenționat în aceste pasaje să îi atribuie vreo doctrină potrivit căreia oricât de mult ceva s-ar divide în elementele sale, părțile vor fi asemănătoare cu întregul. S-ar putea ca în cele din urmă să vedem că într-un anumit sens acest lucru este adevărat, dar nu suntem nicidecum obligați să îl considerăm de la început ca pe o condiție ce trebuie satisfăcută. Tot ceea ce face Aristotel este să indice felul de substanțe pe care Anaxagora le-a privit ca elementare, iar cea mai simplă soluție este aceea de a spune că ele sunt substanțele pe care *el însuși* le numește homoiomerii, și, pentru a îndepărta orice umbră de îndoială, el adaugă câteva exemple – carne, oase, măduvă etc.

În schema lui Aristotel, materia există pe patru nivele principale de complexitate. Pe cel mai dezvoltat nivel sunt creaturile complet vii, plantele, animalele și oamenii. Acestea sunt făcute din trăsături și organe – ochi, nasuri, mâini, inimi, ficați, fructe – pe care Aristotel le numește nehomoiomerice, fiindcă ele nu pot fi desfăcute în lucruri cu același nume: o inimă nu se divide în inimi mai mici, și așa mai departe. Acestea în schimb sunt compuse din substanțe homoiomerice, definite ca cele «în care partea este identică ca nume și ca natură cu întregul» [8]. Ele includ oasele animale și țesuturile, lemnul, scoarța, seva și alte părți ale plantelor, minereurile, metalele și pietrele, și sunt la rândul lor compuse din cele patru elemente sau corpuri simple, pământ, apă, aer și foc[9]. Cu ele ajungem la cele mai simple entități corporale, deși chiar și acestea sunt conceptual divizibile mai departe în materie și formă[10].

Deducem că pentru Aristotel ceea ce el numește homoiomerii – carne, oase, păr etc. – nu sunt elementare, și, pentru a sublinia particularitatea doctrinei lui Anaxagora, spune că pentru acesta ele sunt elemente. El «folosește termenul ca fiind unul convenabil pentru el însuși (și deci inteligibil pentru cititorii săi), pentru a desemna substanțele așa cum apar ele în propria sa filosofie. Nu este nevoie să presupunem mai mult». (Peck, *loc. cit.* 28 sq.). [11]

Pentru a se conforma ambelor sale principii, (a) că există o porțiune din toate în toate, dar (b) că totul este infinit divizibil în părți omogene cu ele însele, Cornford a adoptat în esență explicația lui Tannery, pe care a aprobat-o și Burnet. În anumite pasaje din Anaxagora se menționează ceea ce noi, urmându-l pe Aristotel, numim contrarii: caldul și recele, umedul și uscatul, densul și rarul, și așa mai departe. Termenul de «contrarii» este un cuvânt neutru care nu influențează întrebarea dacă acestea sunt calități sau substanțe materiale posedând respectivele calități. Tannery era fără îndoială anacronic când presupunea că «recele» și «caldul» erau pentru Anaxagora calități în exact sensul în care răceala și căldura erau înțelese în propria sa perioadă. Conștient de acest pericol, Cornford le-a numit «obiecte-calități» (*loc. cit.* 87), pe temeiul că, dacă noțiunile de substanță și calitate nu erau încă distinse clar, atunci ele aveau natura ambelor[12]. Soluția propusă era aceea că în propoziția «există o parte din toate în toate», «lucrurile» sau «factorii»[13] la care se face referire prin expresia neutră παντός («din toate») sunt aceste contrarii. Afirmația ar avea astfel sensul nu că în tot aurul există o parte din orice altceva – carne, păr, lemn etc. – ci (într-o terminologie mai modernă) că toate trebuie să aibă o anumită temperatură, un anumit grad de umezeală sau de uscăciune, rezistență și culoare.

Cu privire la acestea, nu putem decât să fim de acord cu Raven[14] că este imposibil ca cineva care ar fi scris fraza simplă ἐν παντὶ παντός μοῖρα ἔνεστιν («există o parte din toate în toate») să fi înțeles prin παντός ceva cu totul diferit de παντὶ. Mai mult, ideea că primul «toate» reprezenta orice substanță naturală, iar al doilea desemna fiecare «contrariu», a fost introdusă numai pentru a salva principiul homoiomeriilor, permițând fiecărei substanțe să fie infinit divizibilă în părți numai ale acelei substanțe, și sper că s-a arătat clar că un asemenea principiu nu este pentru Anaxagora decât o stafie pe care o putem considera alungată.

Sugerez (sau mai degrabă sunt convins) că pentru Anaxagora nu exista diferență în felul de a fi între contrarii (așa-numite, dar nu de către el, din câte știm) și alte substanțe, cum sunt carnea și aurul. Aruncând o primă privire asupra fr. 4, îl aflăm vorbindu-ne despre «amestecul tuturor lucrurilor (χρήματα), umedul, uscatul, caldul, recele, luminosul, întunecatul, căci exista mult pământ în ele și un număr infinit de semințe». Evident toate acestea sunt pentru el deopotrivă *lucruri*, componente ale amestecului. În fr. 3 el spune că din mic nu există un cel mai mic, dar din mare există întotdeauna un mai mare. Nu s-a înregistrat niciodată nici o dificultate în legătură cu «micul» și «marele», în acest punct: toată lumea a presupus fără să își pună întrebări că ele înseamnă lucruri mari și lucruri mici, sau particule de materie, fiindcă de fapt reiese evident din context că ele nu puteau fi nimic altceva. De ce am presupune atunci, când Anaxagora vorbește despre «caldul» și «recele», că el înțelege ceva dintr-o altă ordine a existenței, nu substanțe calde sau reci ci «obiecte calități»? Aristotel ne sprijină punctul de vedere atunci când, opunându-i pe Empedocle și Anaxagora, spune (*Fiz.* 187a20) că au făcut ambii lumea prin separare din amestec, dar în timp ce la Empedocle aceasta conține numai cele patru elemente, la Anaxagora include «homoiomeriile și contrariile». Puțin mai târziu (187b4), explicând că procesul de separare nu este niciodată complet, el spune: «Nimic nu este pur și în întregime alb sau negru sau dulce sau carne sau os», ca și cum ar fi fost natural, vorbind despre Anaxagora, să pui albul și negrul, carnea și oasele în aceeași categorie.

Această asociere a frazeologiei lui Aristotel cu fragmentele existente pare să ne ducă la o concluzie, și voi susține că pentru Anaxagora caldul, recele, umedul, luminosul, negrul etc., erau substanțe având aceste caracteristici, substanțe de aceeași categorie ca și carnea și oasele, așa cum este evident și pentru mic și mare din fr. 3.[15]

Linia generală de gândire a lui Anaxagora era aceasta: nimic nu se poate naște din nimic, și totuși totul pare să fie generat de tot restul; așadar totul trebuie să conțină tot restul. «Cum», întreabă el (fr. 10), «ar putea să apară părul din ceea ce nu este păr, sau carnea din ceea ce nu este carne?»

Aristotel argumentează astfel (*Fiz.* 187a32):

> «*Dacă tot ceea ce se naște este generat fie din lucrurile existente fie din cele non-existente, și ultima variantă este imposibilă... ei* [*adică Anaxagora și aceia care gândesc ca el*] *au presupus cealaltă alternativă ca fiind necesară, adică aceea că lucrurile se nasc din lucruri care există și sunt deja prezente, dar datorită mărimii lor foarte mici sunt imperceptibile pentru noi. Din acest motiv, ei spun că totul este amestecat în totul, adică fiindcă privesc totul ca apărând din totul; dar lucrurile arată diferit, și poartă nume diferite, potrivit părții care predomină numeric în amestecul cu un număr infinit de constituenți. Nimic nu este pur și în întregime alb sau negru sau dulce sau carne sau os, ci natura fiecărui lucru pare să fie aceea a ceea ce conține ea mai mult*» (Ultimele cuvinte sunt o parafrazare fidelă a finalului fr. 12) [16].

Această idee a lui Anaxagora este cel mai clar exemplificată în legătură cu propria noastră creștere și alimentare, ca și cu cea a plantelor[17]. Putem să nu mâncăm nimic altceva decât pâine și legume, iar acestea în mod evident se vor transforma în carne și ceilalți constituenți ai corpului. Deoarece, conform principiilor parmenidiene, nu se pot naște lucruri noi, acești constituenți trebuie să fi pre-existat în porumb sau frunze, numai că în cantități prea mici pentru a putea fi depistați. «Probabil Anaxagora spune că acea carne care se află în mâncare se adaugă cărnii noastre» (Arist. *G. A.*, 723a10). Cornford obiectează că *nu* totul se transformă în orice altceva, căci dacă ar fi așa, ne-am putea hrăni cu plută sau cupru. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care a presupus că «o parte din toate în toate» nu înseamnă ceea ce pare să spună. Pentru a explica schimbările care într-adevăr se pot observa că se întâmplă, e necesar să presupunem numai că *unele* lucruri sunt în *unele* lucruri.[18] Cu toate acestea, Anaxagora chiar a spus «există o parte din toate în toate», și dacă vrem să dăm propoziției sensul său natural, trebuie să găsim o explicație. Ea este de aflat într-o afirmație atribuită lui Anaxagora (deși nu se află printre fragmentele existente) cum că schimbarea poate fi mediată și nu directă. Comentariul lui Simplicius în privința teoriei (în paginile în care dezbate pasajul din *Fizica* lui Aristotel deja citat, 460.8) este acesta:

> «*Aristotel arată că Anaxagora nu a trebuit numai să numească întregul amestec infinit ca mărime, ci și să vorbească despre fiecare homoiomerie ca având totul în ea, ca și întregul. Ele nu sunt numai infinite, ci și de infinite ori infinite.* [Acest fapt este confirmat de fr. 6] *Anaxagora a ajuns la această imagine prin credința lui că* (*a*) *nimic nu se naște din non-existent, și* (*b*) *totul se hrănește cu ceea ce îi este asemănător. El observă că* (*a*) *totul ia ființă din totul, dacă nu direct atunci treptat*[19] *(ca aerul din foc, apa din aer, pământul din apă, piatra din pământ și focul iarăși din piatră), și că* (*b*) *înghițind o aceeași mâncare, e.g.*

pâine, ia naștere o mare varietate de lucruri – carne, oase, vene, mușchi, păr, unghii, pene de asemenea și coarne în anumite cazuri – și asemănătorul se hrănește prin asemănător, din care pricină el presupune că aceste lucruri se găsesc în mâncare. Similar, presupunând că apa este hrana arborilor, apa conține lemn, coajă, frunze și fructe. Pornind de aici el spune că totul este amestecat cu totul și că nașterea are loc prin separare».

În altă parte (162.31), după ce repetă premisa că nimic nu se naște din nimic, el continuă:

Deci în masa homoiomeriilor[20] *există carne, os, sânge, aur, plumb, dulce și alb, dar în cantități prea mici pentru a fi percepute de noi, tot fiind în tot. Căci cum am putea crede că totul este generat de totul (chiar dacă prin alți intermediari)*[21] *dacă totul nu ar fi în totul?*

A spune că pământul se naște din foc pare la fel de absurd ca și a spune că din aur apare carne. Dar este perfect posibil să credem că focul se transformă în vapori, vaporii se condensează în apă, și apa (cum susținuse Anaximene) devine pământ și piatră. Similar, Anaxagora putea considera că aurul nu se poate transforma direct în carne, ci poate fi subiectul unei serii de transformări, la capătul căreia este o plantă comestibilă ce conține destule părți de carne etc., pentru a hrăni corpul.

Care să fi fost deci viziunea detaliată a lui Anaxagora? Să luăm mai întâi starea de lucruri în care ne aflăm acum și să studiem apoi procesul prin care s-a ajuns la ea, adică, respectiv, cosmogonia.

În fr. 4, despre care Simplicius ne informează că acesta apare imediat la începutul primei cărți din *Despre Natură*, el scrie:

«Acestea fiind astfel, trebuie să presupunem că există multe lucruri de toate felurile în toate lucrurile care sunt amestecate, iar semințele tuturor lucrurilor cu toate felurile de forme, culori și mirosuri.»

Și în fr. 6:

Și cum atât marele cât și micul au părți egale ca număr, în acest fel de asemenea toate trebuie să fie în toate. Existența separată este imposibilă, căci toate au o parte din toate. Deoarece este imposibil să fie un cel mai mic, nimic nu poate deveni separat sau în sine, ci, acum ca și la început, toate lucrurile sunt împreună. În toate sunt multe lucruri și, din cele ce se diferențiază [sunt separate], cele mai mari și cele mai mici conținând un număr egal de lucruri..

Expresia τοὐλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι («Este imposibil ca să existe «ceva care să poată fi numit» cel mai mic») implică faptul că o parte a materiei este, în teorie dacă nu și în practică, infinit divizibilă în părți și mai mici, și acest principiu al infinitei divizibilități[22] este susținut pe deplin în fr. 3:

«Din mic nu există cel mai mic, ci întotdeauna un mai mic (fiindcă ceea ce este nu poate să nu fie) [23]*; dar, similar, există întotdeauna un mai mare decât marele, iar el este numeric egal cu micul, dat fiind că în relație cu sine orice lucru este atât mare cât și mic.»*

Ultima propoziție arată că fiecare lucru în și prin el însuși (πρὸς ἑαυτό, în comparație cu el însuși mai degrabă decât cu orice altceva) poate fi privit atât ca mare (fiindcă este compus dintr-un număr infinit de părți sau ingrediente), cât și ca mic (căci părțile lui sunt ele însele infinitezimal de mici). [24]

Se pare că aici Anaxagora acceptă provocarea lui Zenon, care credea că poate reduce noțiunea de pluralitate la absurditate spunând că dacă lucrurile sunt multe ar trebui să fie în același timp infinit de mari și de mici încât să nu aibă deloc mărime. Replica lui Anaxagora dovedește o înțelegere a semnificației infinității pe care nu a mai avut-o nici un grec înaintea lui: lucrurile sunt într-adevăr infinite în cantitate și în același timp infinit de mici (ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, fr. 1), dar ele pot deveni infinit mai mici fără să devină prin aceasta simple puncte fără mărime. Un alt argument împotriva pluralității era acela că toți componenții săi separați trebuie să fie atât infiniți ca număr (fiindcă între oricare doi dintre ei trebuie să fie întotdeauna altceva, dacă ei *sunt* doi și deci separați) și finiți fiindcă «ei nu trebuie să fie nici mai mult nici mai puțin decât ceea ce sunt.» Anaxagora respinge pur și simplu această controversă (fr. 5): «Acum, că aceste lucruri au fost separate, trebuie să recunoaștem că toate lucrurile sunt nici mai mult și nici mai puțin (fiindcă nu poate fi mai mult decât totul), ci toate sunt egale.» Chiar și un număr infinit este nici mai mult și nici mai puțin decât ceea ce este. Ecourile polemice ale lui Zenon sunt evidente.[25]

Nu putem să avem dubii până acum de subtilitatea și originalitatea gândirii lui Anaxagora. El nu numai că a sesizat noțiunea strictei infinități (și în particular a infinitului mic)[26], dar și, dându-și seama de implicațiile ei, a acceptat consecințele așa cum puțini greci erau dispuși s-o facă. De exemplu, dacă un corp conține un număr infinit de ingrediente, atunci oricât de mult ar fi divizat, fiecare parte succesiv mai mică încă va conține un număr infinit de ingrediente; și astfel, cum spunea Simplicius, lucrurile «nu sunt doar infinite, ci de infinite ori infinite.»[27] Așadar afirmația că nu există un cel mai mic sau un cel mai mare este în conexiune logică cu ideea că există un număr egal de părți în ceea ce este mare și în ceea ce este mic.

Însă aici trebuie să luăm în considerare încă ceva care nu pare a se afla în concordanță cu ceea ce am prezentat anterior,[28] dar care reprezintă un lucru pe care trebuie să îl acceptăm, ca fiind credibil pentru Anaxagora și într-adevăr condiția esențială pentru geneza cosmosului. Totul conține o parte din toate celelalte, și o bucată mare de ceva cuprinde tot atât de multe părți ca și o bucată mică din acel ceva, deși diferă ca mărime; dar fiecare substanță *nu* conține întregul număr infinit de substanțe, *în proporții egale.* Astfel încât el spune la finalul fr. 12: «Intelectul este peste tot la fel, atât în mai mare cât și în mai mic. Dar în afara Intelectului, nimic nu este ca orice altceva, ci acele lucruri sunt și au fost mai mult în fiecare lucru, din care există mai mult în ele.»

Acest pasaj ar putea fi sursa remarcii adevărate a lui Aristotel cum că «lucrurile se nasc din lucruri care există și sunt prezente, dar care datorită dimensiunii lor mici sunt imperceptibile pentru noi.» (*Fiz.* 187a36). Trebuie să presupunem că ceea ce numim o bucată de os conține părți din toată infinita varietate de substanțe, dar că partea de os predomină și că cele mai multe dintre restul celorlalte sunt prezente doar în cantități imperceptibile. Spun cea mai mare parte din rest, fiindcă mai există și duritatea, albul și sfărâmiciosul, iar în limbajul lui Anaxagora cred că aceasta înseamnă că osul mai conține în cantități mari și tărie, alb și sfărâmicios. [29]

Acest fapt este mai dificil de înțeles și de acceptat dacă presupunem că există chiar și teoretic posibilitatea ca părți din vreo substanță oarecare să existe vreodată în mod separat de rest. Dar divizibilitatea infinită a materiei face ca acest lucru să fie imposibil. Cum spune el însuși în fr. 6, «Deoarece este imposibil să existe un cel mai mic, nimîc

nu poate fi separat sau în sine, ci acum, ca și la început, toate lucrurile sunt împreună.» Iarăși, în fr. 8, în care el dă exemplul opus: «Lucrurile din ordinea lumii noastre nu sunt separate unele de altele și nici tăiate cu vreun topor, nici caldul de rece, nici recele de cald.» Avem aici încă o idee dificilă, dar nu imposibilă, pe care Anaxagora ne cere să o asimilăm: diversitatea lumii a evoluat printr-un proces de separare sau diviziune (ἀπόκρισις, διάκρισις) dintr-un amestec originar al tuturor lucrurilor, așadar în pofida separării care a avut loc, toate conțin încă ceva din toate celelalte, «căci acum, ca și la început, toate lucrurile sunt împreună.» [30]

Aici s-ar putea foarte bine opri prezentarea viziunii lui Anaxagora cu privire la structura materiei. Încă de la Aristotel comentatorii au mers mai departe, întrebându-se: «Pentru ce stau elementele sau principiile prime ale lui Anaxagora (ἀρχαι sau στοιχεῖα)?» Atât cât această întrebare poate primi un răspuns, el trebuie să fie acela pe care l-a dat Aristotel, adică pentru «homoiomeriile» carne, os, păr, mușchi, lemn, scoarță, aur, fier etc.[31] Dar nu există nici o dovadă, în ceea ce s-a păstrat din scrierile lui Anaxagora, despre vreun cuvânt care să însemne elemente sau principii, și este posibil ca introducându-l, noi să-i denaturăm gândurile și să punem întrebări pe care el nu și le-a pus. În ce sens se poate vorbi despre elemente într-o ὁμοῦ πάντα, o «toate lucrurile laolaltă», care există acum ca și la început? Aristotel, cel puțin, a căzut în confuzie considerând astfel. Un lucru care a devenit clar din examinarea noastră este acela că pentru Anaxagora nu există ceva care să fie un corp simplu, iar pentru Aristotel este axiomatic că un element trebuie să fie simplu. ἁπλᾶ σώματα și στοιχεῖα sunt sinonime. Într-un loc acesta îl trădează, când numește «elementele» lui Anaxagora simple, o scăpare ușoară făcută în compararea lui Anaxagora cu Empedocle. În viziunea lui Empedocle, spune el (*GC*, 314a26), focul, apa, aerul și pământul sunt elementare și simple, și nu «carnea, oasele și alte asemenea homoiomerii; dar Anaxagora și urmașii săi le numesc pe acestea din urmă simple și elementare (ἁπλᾶ καὶ στοιχεῖα) și pământul, focul, apa și aerul componente ale lor». Însă când în *De caelo* (302a28) repetă opoziția cu Empedocle în cuvinte nu foarte diferite, el omite «simple» și le numește doar elemente; și puțin mai încolo (302b14) îl acuză pe Anaxagora de incoerență prin aceea că numește toate homoiomeriile elemente, pe când toate homoiomeriile sunt simple. În altă parte, el arată și că este conștient de faptul că «homoiomeriile» nu sunt simple pentru Anaxagora, de exemplu în *Fiz.* 187b4, unde el parafrazează finalul fr. 12. Și Simplicius, citându-l sau parafrazându-l pe Theofrast, scria[32]:

> «*Dintre aceia care au postulat principii infinite ca număr, unii le-au numit simple și omogene, alții compuse și eterogene și în contrast, dar desemnate prin ceea ce predomină; cât despre Anaxagora... el a pretins că toate homoiomeriile, ca de pildă apa sau focul sau aurul*[33]*, sunt nenăscute și indestructibile, și că numai prin combinare și divizare își iau ele aparența de naștere și pieire, fiindcă toate sunt în toate, dar fiecare este desemnat prin ceea ce predomină în el.*»

Sugestia mea finală este, așadar, aceea că Anaxagora nu a pus problema naturii materiei în forma în care apare la Aristotel: «Ce sunt elementele corpurilor fizice?» Mai degrabă el s-a întrebat: pe baza cărei ipoteze despre natura materiei se poate explica aparenta transformare a unei substanțe într-o alta (așa cum s-a exemplificat *par excellence* în fenomenul nutriției) fără a se presupune crearea unei noi substanțe, fapt interzis prin legea lui Parmenide. Și el a răspuns, în consecință, că nici una dintre

formele de substanță fizică recunoscute de către toți nu a fost anterioară alteia, fiindcă într-o parte din oricare dintre ele, de orice mărime, există deja părți din toate celelalte, deși în cantități sub nivelul percepției noastre. Acest răspuns a devenit posibil datorită conceperii infinitului mic, concepție care a apărut în mintea sa prin lectura lui Zenon, deși Zenon nu l-a menționat decât pentru a-l respinge ca fiind absurd.

(6) Starea inițială: cosmogonia

Așadar cum, și din ce, își are originea Cosmosul? Anaxagora și-a început tratatul printr-o descriere a stării originare a materiei, și citatele din această primă parte a lucrării sale se păstrează cel mai bine în forma în care Simplicius ni le-a transmis (*Fiz.* 155.23):

> *Opinia lui Anaxagora că homoiomeriile infinite ca număr devin separate dintr-un singur amestec – toate lucrurile fiind în toate dar fiecare fiind caracterizat prin ceea ce predomină – este clarificată de el prin ceea ce spune la începutul primei cărți din* Despre natură *(fr. 1): «Toate lucrurile erau laolaltă, infinite atât ca mărime, cât și ca micime; căci într-adevăr micimea era infinită. Și când toate lucrurile erau laolaltă, nici unul nu era discernabil din cauza micimii lor, fiindcă aerul și* aitherul *îmbrățișau toate lucrurile*[1]*, ambele fiind infinite; căci acestea sunt cele mai mari în șirul tuturor lucrurilor, atât ca număr cât și ca mărime.» Puțin mai târziu el spune (fr. 2): «Aerul și* aitherul *s-au separat din masa înconjurătoare, și ceea ce le înconjură este infinit ca număr». Și puțin mai încolo (fr. 4): «Fiind astfel, trebuie să presupunem că sunt multe lucruri de toate felurile în toate lucrurile care sunt amestecate, și semințele tuturor lucrurilor cu toate felurile de forme și culori și mirosuri. Înainte ca ele să fi fost separate», spune el*[2]*, când toate lucrurile erau împreunate, nici măcar o culoare nu putea fi distinsă. Acest lucru era împiedicat din cauza amestecului tuturor lucrurilor- umedul și uscatul, caldul și recele, luminosul și întunecatul, cum era mult pământ*[3] *în ea și un număr infinit de semințe*[4] *care nu semănau în nici un fel una cu alta; căci nici măcar unul din celelalte lucruri nu semăna cu altul.*

Propoziția «*aerul* și *aither*-ul îmbrățișau (sau conțineau, sau înconjurau) toate lucrurile» [5] nu vrea să spună că *aerul* și *aither*-ul erau deja separate în amestecul originar al tuturor lucrurilor împreună, deși ele erau, așa cum ne relatează fr. 2, primele care urmau să devină distincte odată ce procesul de separare începuse. Așa cum am văzut, unul dintre lucrurile izbitoare în legătură cu Anaxagora, în viziunea lui Aristotel, era poziția sa diametral opusă față de Empedocle în problema elementelor. Empedocle afirma că pământul, apa, aerul și focul au fost la început, și că toate celelalte corpuri, ca de pildă carnea și osul, sunt rezultatul amestecului lor, pe când în schema lui Anaxagora acestea erau un amestec de homoiomerii în cantități invizibile (*De caelo*, 302b1). Astfel *aerul* și *aither*-ul sau focul au fost la început cele două stări extreme ale materiei, *aerul* conținând ceea ce este predominant dens, rece, umed și întunecat, iar *aither*-ul ceea ce este predominant rar, cald, uscat și luminos.[6] La început toate acestea și alte contrarii se aflau laolaltă, iar cel mai bun mod în care Anaxagora s-a putut gândi să descrie această condiție în care niciuna nu era distinctă a fost să spună că *ae-*

rul-și-*aither*-ul laolaltă ocupau spațiul.[7] Când a început rotația cosmică, ele au fost primele care s-au separat (fr. 2). Acest fapt este descris și în termeni de calități opuse în fr. 15: «Densul, umedul, recele și întunecatul adunate acolo unde se află astăzi[8], iar rarul, caldul și uscatul retrase în cealaltă regiune, a *aither*-ului.»

Masa originară nediferențiată era nemișcată. «El și-a pornit cosmogonia de la imobilitate.»[9] Mișcarea introdusă de către Intelect a fost aceea de rotație (περιχώρησις), care continuă și astăzi, așa cum arată învârtirea corpurilor cerești. Avem chiar cuvintele lui Anaxagora (fr. 12):

> *Intelectul a controlat întreaga rotație cosmică căci a produs învârtirea de la început. Mai întâi ea a început să producă rotirea într-un spațiu redus, dar acum rotește o zonă mai mare și va include o regiune și mai mare... Intelectul a așezat totul în ordine, ceea ce trebuia să fie, ceea ce a fost și nu mai este, tot ce este acum, tot ce va fi și această rotație cosmică în care sunt prinse stelele, soarele și luna, cerul și focul, care sunt separate. Densul este separat de rar, caldul de rece, ceea ce este luminos de ceea ce este întunecos, uscatul de umed. Dar sunt multe părți din multe lucruri și nici un lucru nu este complet separat sau divizat de celelalte, cu excepția Intelectului.*

Ultima propoziție nu ar trebui să necesite comentarii suplimentare, după ce am examinat structura materiei. Ideea că rotația cosmică a fost la început mică, și că ea crește continuu prin atragerea a din ce în ce mai multe din infinitul înconjurător, este interesantă, mai ales în lumina unor teorii cosmogonice recente. Singura paralelă antică evidentă este modul în care cosmosul pitagoric se dezvolta dintr-o sămânță prin atragerea infinitului în varietatea lui de forme de respirație, timp și vid.[10] Chiar și aici, atât cât știm, nu există vreo sugestie potrivit căreia ar mai fi încă în creștere cosmosul. Noțiunea de univers ca fiind creștere organică a fost împărtășită de Anaximandru[11], dar iarăși nu avem nici o dovadă din ceea ce a rămas din opera lui că el crește în dimensiune treptat. Oricum, informațiile noastre despre Anaximandru sunt din păcate sărace, și, luând în considerare celelalte paralele între cosmogonia sa și aceea a lui Anaxagora, pare posibil ca el să fi nutrit o idee similară.

Fr. 13 vorbește și despre Minte ca inițiind mișcarea și spune că tot ceea ce Intelectul a mișcat are tendința să se separe și că rotația a grăbit procesul de separare; iar în fr. 9 remarcă viteza înspăimântătoare a rotației, de multe ori mai mare decât viteza oricărui obiect de pe pământ.

Am văzut că o parte din orice substanță, de orice mărime, conține părți din orice altă substanță, deși nu în proporții egale. În os, proporția de os le depășește pe acelea ale altor substanțe și îi dă astfel caracterul său perceptibil de os. Această proporție se va păstra, oricât de mică ar fi fărâma de os pe care ne-am imagina-o, chiar dacă ea ar fi mult sub nivelul percepției, fiindcă «marele și micul au părți egale ca număr.» (fr. 6 *init.*).

În amestecul originar, static, pare natural să presupunem (cel puțin, fiindcă trebuie să fiu personal aici, mi se pare mie natural) că fuziunea a toate a fost întreagă și completă, astfel încât nici un lucru nu prevala asupra oricărui altuia, în orice parte a amestecului. Cum la origine procesul nu este numai unul mecanic, ci o *ordonare* controlată de Minte, primul pas ar fi putut fi acela al coagulării unor părți din fiecare substanță și al formării unor particule microscopice în care ele să predomine asupra celorlalte, și din care să se poată asambla bucăți de os, carne etc., în cantități percep-

tibile, căci asemănătorul a continuat să-și caute asemănătorul în vârtejul cosmic. Dar oricum nu acesta este lucrul pe care textele îl spun. Anaxagora nu spune doar cu insistență că «așa ca la început, și acum lucrurile sunt toate laolaltă» (fr. 6), dar și afirmă fără echivoc în fr. 4 că în originara «toate-lucrurile-laolaltă», înainte ca separarea să înceapă, când nici măcar o culoare nu se putea distinge, erau nu numai contrariile și mult pământ, ci și «un număr infinit de semințe *care nu semănau în nici un fel unele cu altele*.» Aceasta este exact starea de lucruri de astăzi, când, așa cum spune la începutul aceluiași fragment, toți compușii conțin «semințele tuturor lucrurilor cu toate felurile de forme, culori și mirosuri.»

Așadar, starea originară a materiei era un amestec complet ca și cel existent acum, iar unui observator imaginar i-ar fi părut uniform, așa cum s-ar fi întâmplat și cu *apeiron*-ul lui Anaximandru înainte ca opusele să fie separate din el. Dar Anaxagora scrie sub ochiul sever al lui Parmenide. El știe că, deoarece pluralitatea nu poate fi în nici un caz produsă de stricta unitate, această materie aparent uniformă trebuie să fie de fapt un amestec de tot ceea ce urmează să fie produs. Unitatea sa trebuie să fie doar în ochii celui care o privește și, ca și Empedocle, el subliniază inadecvarea simțurilor, spunând că «prin slăbiciunea lor noi nu putem judeca adevărul»[12]; așadar (putem presupune că el a încercat să dovedească) distincția pe care noi o percepem acum între substanțe trebuie să fi fost acolo de la început, numai că într-o măsură prea subtilă pentru ca facultățile noastre rudimentare să o poată sesiza. Aceste idei îl conduc spre concepția originală și, putem spune, remarcabil de matură, a diferitelor tipuri de materie păstrătoare, în oricât de mici cantități, a aceluiași număr infinit de ingrediente în proporții neschimbate. [13]

Menționarea «semințelor» de către Anaxagora în fr. 4a atras mult atenția și a provocat multe dispute.[14] El afirmă, mai întâi, că în lumea actuală totul conține «semințe din toate lucrurile cu toate felurile de forme și culori și mirosuri», și mai apoi că înainte de a începe separarea cosmică, amestecul originar conținea contrariile, mult pământ, și «semințe infinite ca număr.» În plus, Aristotel (*De caelo*, 302b1) spune că potrivit lui Anaxagora aerul și focul sunt un amestec de homoiomerii ca osul și carnea «și toate celelalte semințe», și pentru a exprima aceeași idee în altă parte le numește *panspermia*, sau aglomerare de semințe, sau de homoiomerii.

Vlastos a subliniat corect faptul că atunci când a extins sensul cuvântului «sămânță» dincolo de sfera organicului, Anaxagora trebuie să fi avut în minte analogia biologică. S-ar putea să fi fost mai mult decât o analogie, fiindcă ideea că întreaga lume și tot ceea ce se află în ea este organic a supraviețuit mult după trecerea de la gândirea mitologică la cea rațională și se observă la Anaximandru[15], un predecesor căruia Anaxagora i-a arătat o atenție deosebită. Viziunea științifică contemporană a semințeI[16], așa cum apare în scrierile filosofice și medicale, a fost descrisă de Vlastos după cum urmează (*loc. cit.* 34):

> «*O sămânță este un compus al tuturor constituenților esențiali ai corpului părinte, din care apare* [*teoria «pangenezei»*][17] *și ai noului organism în care se va dezvolta* [*teoria «pre-formării»*]. *În mediul său ovular sau uterin* (*sau, în cazul semințelor vegetale, pământul*) *compusul crește pe principiul «asemănător cu asemănător», fiecare ingredient al semințeI fiind «hrănit» prin mici bucăți din același material, provenite din mediu. Ne-am putea aștepta ca aceasta să*

fie imaginea proprie lui Anaxagora despre o «sămânță», iar așteptarea este confirmată explicit în B10.[18]

Teoria lui Anaxagora despre nutriție este complementară cu aceea a semințelor, depinzând de ceea ce înțelegem noi prin «părul nu poate apărea din ceea ce nu este păr». Vlastos privește extinderea cuvântului «sămânță» asupra materiei anorganice ca pe o inovație terminologică atât de radicală încât, chiar dacă nu este de acord cu ei, simte înțelegere pentru cei care, ca Peck, au refuzat să creadă în ea și au încercat să limiteze în fragmente cuvântul la semințele plantelor și animalelor. Dar explicarea naturii anorganice în termeni specifici organicului este mai degrabă, sper că am dovedit aceasta, un semn de conservatorism, și reprezintă, în concepția curentă a seminței, cheia de care el avea nevoie pentru a explica felul cum toate apar din toate celelalte.[19] Este evident că Anaxagora considera fenomenul de nutriție (carnea care pare să vină din ceea ce nu este carne) ca pe un model al oricărei schimbări și asimilări.[20]

Putem trage concluzia că printr-o «sămânță» Anaxagora înțelege, în contextul fragmentului 4, o particulă imperceptibil de mică al oricărui tip de substanță, adică o particulă conținând acea substanță într-o mai mare măsură decât toate celelalte care se află bineînțeles în ea. Aceasta este sămânța sau germenul din care acea substanță este constituită în cantități mai mari, perceptibile. (Sau cum formulează Simplicius: «Apare ca aur în ceea ce este mai mult aur, deși conține toate lucrurile.»).[21] Evident că nu există o mărime fixă pentru o asemenea sămânță: teoria lui Anaxagora nu prevede nimic despre natura atomilor. Dar cum chiar de la început materia a avut distincții interne ale proporțiilor, acest lucru nu i-a părut lui Anaxagora ca o piedică. Dată fiind distincția internă în formațiunea inițială, era posibil, o dată ce rotirea a fost pornită de către Minte, ca substanțele să se adune laolaltă și să se închege în cantități perceptibile.

Am văzut cum învârtirea a determinat la început densul, umedul, recele și întunecatul să se așeze în centru, iar rarul, caldul și uscatul să se retragă în cele mai îndepărtate zone ale cerului. Această concepție era în acord cu credința antică generală în legătură cu acțiunea unui vârtej. Astfel că Aristotel spune în *De caelo* (295a10) că în cosmogoniile anterioare pământul se aduna în centru, «fiind adus acolo prin acțiunea vârtejului [rotirii]. Ei toți numeau aceasta cauza, judecând după ceea ce se petrece în lichide și în aer, unde corpurile mai mari și mai grele se deplasează întotdeauna înspre centrul vârtejului.» Procesul continuă astfel: (fr. 16): «Din aceste lucruri, o dată ce au fost separate, se formează pământul; fiindcă apa se separă din nori, și pământul din apă, și din pământ se formează la frig pietrele, care se îndreaptă spre exterior mai mult decât apa.» [22]

Primele stadii ale cosmogoniei urmează ordinea impusă de Anaximandru, care spunea că la nașterea cosmosului ceva ce era în stare să genereze caldul și recele s-a separat[23] din *apeiron*, și de aici a crescut întâi o sferă de foc ce cuprindea *aerul* din jurul pământului. După cum procedează, Anaxagora pare să fi făcut uz și de teoria condensării a lui Anaximene. Cele două procese, cel de separare a neasemănătorilor și cel de condensare, sunt combinate prin supoziția obișnuită, a apropierii asemănătorului de asemănător. Astfel că ideile milesiene sunt păstrate, cu modificările necesare făcute de critica eleată. Acestea sunt două: mișcarea nu mai poate fi considerată «eternă», ci trebuie să i se presupună o cauză, iar starea originară a materiei nu mai poate fi pur și

simplu declarată *apeiron*. Cum toate lucrurile sunt produse din ea, întrebările dacă ea însăși era una sau mai multe, omogenă sau în amestec, și dacă era amestec ce fel de amestec și în ce mod conținea produsele subsecvente – aceste întrebări s-au pus de la sine și la ele trebuia să se răspundă.

Următoarele mărturii doxografice despre procesul cosmogonic sunt confirmate în mod efectiv atunci când se suprapun fragmentelor și adaugă informații despre originea și natura corpurilor cerești, informații care lipsesc din fragmentele însele.

D. L. 2.8.: «*Intelectul este cauza mișcării, și a corpurilor grele, ca de pildă pământul*[24], *ocupând regiunea mai joasă, lumina, ca focul, pe cea mai înaltă, iar apa și aerul la mijloc.*»

Hippol. *Ref.* 1.8.2. (A42): «*Toate lucrurile iau parte la mișcare, fiind mișcate de către Minte, iar lucrurile asemănătoare se adună. În ceruri lucrurile au fost puse în ordine prin mișcarea circulară. Astfel ceea ce este dens, umed, întunecat și rece, și toate corpurile grele, s-au adunat în centru, iar compactarea lor a produs pământul; pe când contrariile lor, caldul, luminosul, uscatul și ușorul, au făcut împreună regiunea mai îndepărtată a* aitherului... (6). *Soarele, luna și toate stelele sunt pietre arzânde care au fost adunate prin rotația* aitherului; *și dedesubtul stelelor, sorelui și lunii există anumite corpuri, care se mișcă în jurul lor circular.*»[25]

Aet. 2.13.3. (A17): «*Anaxagora spune că* aitherul *din universul întreg este o substanță fierbinte. Prin forța rotației lui au fost smulse pietrele de pe pământ, încinse și transformate în stele.*»

Așadar soarele, luna și stelele fac o excepție de la regula generală care spune că dintre corpurile prinse în vârtej cele mai grele se adună în centru, iar cele ușoare caută circumferința. Aceasta se aplica stadiilor mai timpurii și mai lente, dar pe măsură ce rotația a crescut în viteză și în violență, ea a smuls mase de piatră din pământ și le-a încins, iar acum le rotește la mare distanță deasupra pământului[26]. Această teorie datorează în mod evident mult evenimentului izbitor care s-a produs în timpul vieții lui Anaxagora și care sute de ani mai apoi a fost pus în legătură cu numele său. În jurul anului 467 a.Chr, un mare meteorit a căzut la Aigospotamos în Chersonese tracic (peninsula Gallipoli). Mărturiile antice despre acestea sunt următoarele:[27]

a) Pliniu, *N. H.* 2.149 *și mai departe (A11)*: «*Grecii spun că în cel de al doilea an al celei de a 78-a Olimpiade (467/6. a.Chr), Anaxagora din Clazomene a prezis prin cunoștințele sale despre spațiul ceresc în ce zi va cădea o piatră din soare, și că aceasta s-a întâmplat în timpul zilei într-o regiune a Traciei lângă Aegospotami. Piatra se mai poate vedea încă, de mărimea unei căruțe și de culoare maro. Și o cometă a brăzdat cerul în acea noapte*».

b) D. L. 2.10: «*Se spune că el a prezis căderea unei pietre, care a avut loc la Aigospotamos și a arătat că va cădea din soare*».

c) Plutarh, *Lysander*, 12 (A12): «*Potrivit credinței generale, a căzut din cer o piatră enormă la Aigospotamos. Încă se mai vede, căci cei din Chersonites o venerează. Se spună că Anaxagora a prezis că printr-o alunecare sau tremurare* (ὀλισθήματος ἢ σάλου) *a corpurilor fixate pe cer*[28] *unul dintre ele se va rupe și se va prăbuși și va cădea. Toate stelele, pretindea el, nu se află în locul lor natural, căci sunt pietroase și grele, și strălucesc prin rezistența și refracția*

aitherului. *Ele sunt forțate să se învârtă, fiind ținute strâns de vârtejul aprig al rotației, așa încât, la început, au fost ținute ca să nu cadă pe pământ atunci când lucrurile reci și grele s-au desprins din întreg*[29]*... În lucrarea sa* Despre Pietate, *Daimachus îl sprijină pe Anaxagora, amintind că timp de șaptezeci și cinci de zile continuu înainte ca piatra să cadă a fost văzut pe cer un imens corp de foc ca un nor încins... Când a căzut pe pământ și localnicii și-au revenit din spaimă și uimire și s-au apropiat, ceea ce au văzut nu a fost foc sau urmă de foc ci o piatră zăcând acolo, bineînțeles foarte mare, dar neavând nimic de-a face, cum ar crede unii, cu masa de foc.*

Plutarh umple cu folos un gol din informațiile noastre despre teoria lui Anaxagora. Corpurile cerești sunt mase de piatră care aparțin în mod natural părții centrale a vârtejului, dar care, datorită vitezei excesive și violenței mișcării cosmice, au fost ridicate și încălzite până la incandescență de către *aither* (foc), care, fiind ușor, se așezase deja acolo. (Probabil propoziția finală și mai degrabă obscură din fr. 16 se referă la aceasta). Fără îndoială că acesta este motivul pentru care se acordă atâta importanță rotirii vârtejului în fr. 6: «Aceste lucruri se învârt și sunt separate prin forță și rotire. Rotirea creează forța, iar viteza lor nu este la fel cu viteza a orice există acum în lumea oamenilor, ci este de multe ori mai mare». Cum oricum aceste corpuri sunt în mod natural grele, se întâmplă uneori ca o parte din una dintre ele să se rupă, și, învingând forța centrifugă a *aither*-ului în rotire, să cadă pe pământ. Teoria a fost sugerată sau a părut confirmată de căderea unei pietre, după câte se pare din cer. Coincidența acestei întâmplări cu apariția unei comete a condus la ideea că ea era o parte din corpul de foc. Credința că Anaxagora, în fapt, a prevăzut căderea meteoritului, este evident o particularizare, ușor de făcut în acea epocă a superstițiilor, a afirmației sale că soarele și stelele sunt corpuri grele ținute sus prin forță așa că este natural să ne așteptăm ca uneori părți din ele să cadă.[30] Era o inferență corectă din teoria sa, ca și din probabilitatea generală, aceea că viteza rotației, începută de Minte de la zero, se va accelera gradat. În primele sale stadii învârtirea avea ca efect colectarea materiei grele în centru, dar pe măsură ce viteza și puterea ei creșteau, smulgea fragmente din aceasta și le rotea sus. Accidental, o astfel de accelerare poate fi pusă în paralel cu rotirea din ce în ce mai rapidă, inițiată de Vrajbă, din cosmogonia lui Empedocle. Mai există o asemănare, prin aceea că efectul rotației, în ambele scheme, este acela de a împreuna lucrurile asemănătoare în mase mai mari și de a separa pe cele neasemăntoare (mai sus). Nu se poate trage oricum nici o concluzie cronologică sigură din aceste comparații. Dacă Anaxagora pare mai «științific» este mai degrabă pentru că el a aderat la tradiția ioniană, în timp ce Empedocle a fost mai apropiat de pitagorici.

(7) Cosmologia și astronomia

Am observat că multe dintre fragmentele existente din Anaxagora aparțin primei cărți și se referă la cauze, structura generală a materiei și cosmogonie. Există suficiente informații pentru a arăta clar că el s-a ocupat îndelung și de problemele cosmologiei, astronomiei și meteorologiei, dar cunoștințele noastre despre teoriile sale pe aceste teme sunt în cel mai fericit caz de a doua mână.[1] Multe detalii ale cosmologiei sale confirmă teza lui Theophrastus că el a preluat o mare parte din filosofia lui Anaximene, dar există diferențe fundamentale între ei în privința procesului, datorită substituirii unei scheme

moniste cu una pluralistă. Astfel, ambii au conceput corpurile cerești ca având-și originea în pământ; numai că Anaximene, urmând ipotezele moniste care consideră toate lucrurile ca pe transformări ale unei singure substanțe, le-a explicat ca fiind formate prin evaporarea umezelii din pământ, pentru ca printr-o rarefiere ulterioară să se transforme în foc. Pluralistul post-eleat, pe de altă parte, a văzut procesul în termeni mult mai mecanici. Stelele sunt pietre, rupte din pământ prin forță și făcute albe – fierbinți prin rapiditatea mișcării lor.[2]

Ca și Empedocle (mai sus), Anaxagora a crezut că înclinația polului nu a fost o trăsătură originală a cosmosului, dar după cât se știe nu a oferit nici un motiv pentru aceasta. Nu este înregistrată o explicație, nici pentru ideea curioasă că el nu ar fi apărut până după începutul vieții pe pământ.[3]

> D. L. 2.9: *La început stelele s-au mișcat ca în jurul unei cupole, așa că polul cel permanent vizibil se afla vertical deasupra pământului, dar mai târziu a căpătat o înclinație.*
>
> Aet 2.8.1 (A67): *Diogenes și Anaxagora au spus că după ce s-a format cosmosul și au fost produse din pământ animalele, el s-a înclinat cumva de unul singur spre sud.*

Doxografii adaugă conjectura «probabil prin providență, unele părți sunt nelocuibile și altele locuibile pe motiv de răceală, căldură toridă, sau temperatură moderată», confirmând astfel absența unei explicații date de Anaxagora însuși.[4]

Nu ne este întotdeauna ușor să vizualizăm imaginea completă a lumii a unui gânditor presocratic. Procesul de rotație al cosmogoniei nu implică inevitabil un univers mai degrabă sferic decât emisferic. Probabil că Anaxagora chiar a gândit perna de aer pe care se odihnește pământul ca umplând partea de jos a unei sfere, dar în final universul său rămâne efectiv emisferic. Stelele umplu un cer care are forma unei cupole, și dacă, așa cum afirmă Hippolytos (1.8.8, A42), rotația lor le poartă în jos pe sub pământ, pasajele citate mai sus arată că acesta este doar efectul înclinației polului: când el se afla vertical deasupra centrului pământului, atunci ele rămâneau sus, sau la același nivel, deasupra suprafeței sale, așa cum credea Anaximene că încă se întâmplă.[5] Nu se pune problema unei emisfere sudice complete a stelelor. Lipsa căldurii care să provină de la stele este explicată, ca și la Anaximene, prin marea distanță la care se află, deși potrivit lui Hippolytos (*loc. cit.* 7), Anaxagora a adăugat și că ele sunt mai reci decât soarele fiindcă ocupă o regiune mai rece (în mod enigmatic, de vreme ce ele sunt în *aither*).

Pretenția lui Anaxagora de a fi făcut o uimitoare descoperire astronomică este autentificată de Platon, care vorbește în glumă despre o etimologie fantastică a cuvântului *selene*, ce amenință să fi fost anterioară «afirmației recente a lui Anaxagora cum că luna își are lumina de la soare». Această declarație este repetată (de la Theophrastus) de către doxografi și probabil că Plutarh citează chiar cuvintele filosofului atunci când vorbește de propoziția lui Anaxagora, anume că «soarele își dă strălucirea sa lunii»[6]. El pare să fi meditat mult asupra acestui punct și asupra chestiunilor conexe lui. Plutarh îl numește omul care «cel dintâi și cel mai clar a scris o explicație a iluminării și eclipsării lunii», punându-l în contrast cu contemporanii săi în care eclipsele de lună stârneau temeri superstițioase. El nu a fost, spune Plutarh, o figură a trecutului, iar explicația dată de el era încă necunoscută pentru cei mai mulți[7]. Faptul că el a explicat

corect eclipsele de lună prin interpunerea umbrei pământului este stabilit de Plutarh și menționat de către Hippolytos. Realizarea sa științifică pe acest tărâm este însă oarecum pusă la îndoială atunci când Hippolytos adaugă «și uneori prin interpunerea corpurilor dedesubtul lunii», referitor la afirmația sa anterioară că «există în josul corpurilor cerești anumite corpuri care se învârt cu soarele și cu luna, dar care sunt invizibile pentru noi». Aceasta este pur și simplu o preluare din Anaximene, care ar fi trebuit să fie făcută inutilă prin explicarea corectă a eclipselor, dacă, așa cum s-a crezut în general, acesta a fost scopul inițial al introducerii lor.[8] În acest context Boll face o supoziție interesantă. Deși luna era în principal luminată de soare, și avea în cea mai mare parte o natură pământească, exista în ea și un amestec de foc (Aet 2.30.2; la 25.9 este chiar numită «un solid de foc»). Fapt ce pare a fi dovedit de faptul că în eclipsă de obicei mai este vizibilă, în ciuda umbrei pământului, ca o sclipire roșie, pe care comentatorii de mai târziu au comparat-o cu cărbunele încins sau cu tăciuni aprinși. Oricum, din când în când au loc și eclipse în care luna dispare total din vedere (ex. în 1601, 1642, 1816; nu par să se fi înregistrat astfel de situații în Antichitate). S-ar putea cumva, se întreabă Boll, ca, întrucât umbra pământului nu era suficientă pentru a acoperi luna complet, să i se fi părut lui Anaxagora necesar să presupună că în aceste cazuri a intervenit și un corp solid?[9]

Faimoasa afirmație că soarele era «o piatră incandescentă», care se spune că a fost cauza persecutării sale pentru ateism, este repetată de mai mulți autori antici, dintre care cei dintâi au fost Platon și Xenofan.[10] El era «mai mare decât Peloponesul», probabil «de multe ori mai mare»[11], constatare mai precaută decât aceea a lui Anaximandru că era de aceeași mărime cu pământul. El a afirmat corect că soarele era eclipsat de luna nouă când luna îl acoperea în fața pământului. S-a observat, în general, în a doua jumătate a secolului al cincilea că eclipsele solare nu se pot produce decât pe lună nouă, iar Plutarh a remarcat că populația își formase deja ideea că ele erau cumva provocate de lună, astfel că oamenii nu se mai arată la fel de înfricoșați ca în cazul eclipselor lunare.[12] «Întoarcerile» soarelui (solstițiile) sunt explicate prin rezistența aerului în nord, pe care soarele însuși îl comprimă și îl face tare prin condensare.[13]

Luna, ca și soarele și stelele, este o «piatră incandescentă». Ea se află în josul soarelui, mai aproape de noi, și «întoarcerile» sale au aceeași cauză ca și cele ale soarelui, dar sunt mai frecvente «pentru că ea nu poate stăpâni frigul». Ea este făcută din substanță pământească, deși conține și foc și are câmpii, munți și văi. Se mai spune despre ea și că este locuibilă, «cu râuri și tot ceea ce se află și pe pământ»[14], dar această idee poate că se bazează pe o interpretare a fragmentului 4 ca referindu-se la lună, ceea ce e puțin probabil. Impresia generală, care se deduce din surse, este aceea că Anaxagora considera luna ca fiind compusă din același material ca și pământul, dar mai cald. Așadar are sens (și de fapt este adevărat) să spunem că luna este ca și pământul, cu munți și văi, fără ca asta să implice și că este locuită.[15]

Potrivit lui Aristotel, Anaxagora și Democrit au împărtășit o aceeași teorie curioasă despre natura Căii Lactee. Ei au considerat, spunea acesta (*Meteor.* 345a25, trad. Lee), «Calea Lactee ca fiind lumina anumitor stele. Soarele, arată ei, în cursul său pe sub pământ, nu își aruncă strălucirea asupra unor stele; lumina celor pe care soarele le luminează nu este vizibilă pentru noi, fiind copleșită de cea a razelor lui, iar Calea Lactee este lumina specifică acelor stele pe care lumina soarelui le ascunde de pământ».

Aristotel consemnează obiecția evidentă că dacă ar fi așa, atunci Calea Lactee ar trebui să își schimbe poziția odată cu soarele. El atacă ideea de pe poziția unor cunoștințe astronomice mai întinse, fiindcă aceasta se baza pe supoziția că soarele ar fi mai mic decât pământul, pe când Aristotel știa că este mai mare. Pornind de la această teorie ne-am putea întreba și cum de putem vedea stelele din afara Căii Lactee noaptea și nu le putem vedea și în timpul zilei. Probabil, așa cum a presupus în comentariul său Alexandru, ceea ce privim este (ca și în cazul lunii) o reflectare a luminii soarelui, în timp ce stele de pe Calea Lactee strălucesc ele însele.[16] Dar presupunerea este extraordinară cel puțin prin aceea că stabilește faptul că banda luminoasă constă din miriade de stele separate.

Opinia sa în legătură cu cometele (el chiar a avut un exemplu remarcabil, p. 303 din prezentul volum și Seneca, *Nat. Qu.* 7.5.3., A83) era aceea că ele sunt o colecție sau o conjuncție[17] de planete, atât de apropiate unele de altele încât par a fi în atingere. Stelele căzătoare se prăbușesc din cer ca scântei, care sunt repede stinse (Hippol. 1.8.10, D. L. 2.9. Aet. 3.2.9, A82). Nici una dintre surse nu sugerează că el le-a gândit în conexiune cu meteoritul spectaculos care a căzut în vremea sa.

(8) Pământul și marea

Ignorând sau respingând diferitele teorii ale lui Anaximandru, Xenofan și (dacă cumva le cunoștea) ale contemporanului său Empedocle, Anaxagora s-a întors către Anaximene pentru a prelua ideea că pământul, despre care credea că are o suprafață plată ca un timpan, se sprijină pe un strat de aer. Această viziune este formulată de către Aristotel, iar versiunea lui Hippolytos este aceea că «pământul are formă plată, și se menține sus datorită mărimii sale, și fiindcă nu există vid și aerul, fiind foarte puternic, poartă pământul deasupra sa». Teoria a fost atribuită de asemenea și lui Democrit, și faptul că devenise foarte cunoscută în secolul al cincilea este atestat atât prin satira lui Aristofan, care în *Norii* îl face pe Socrate să se roage lui «domn și stăpân, nemăsurat Aer, care ții pământul deasupra», cât și prin rugăciunea similară din *Troienele* lui Euripide către «purtătorul pământului». Această ultimă expresie este folosită pentru aer și în tratatul hipocratic *De flatibus*. Ideea că aerul este o divinitate care poate fi obiectul invocației este bineînțeles străină lui Anaxagora și lui Democrit și trebuie considerată ca aparținând contemporanului lor, Diogenes din Apollonia.[1]

Suprafața pământului este poroasă, și este ciuruită pe dedesubt cu cavități. Potrivit lui Aristotel, Anaxagora afirma că se produc cutremure atunci când *aither*, urcând, se lasă închis în aceste găuri, din cauză că porii de la suprafață au fost înfundați de ploaie. Pământul are atât un strat de suprafață (pe care locuim) și unul de adâncime (care probabil nu își are porii înfundați, astfel că aerul de dedesubt poate pătrunde). Aetius a explicat că aerul se adună sub pământ, este comprimat și izbește suprafața, apoi face ca împrejurimile să tremure, din cauză că nu se poate dispersa. Remarcăm că Aristotel folosea cuvântul *aither*, termen utilizat de Anaxagora pentru foc. Chiar în propriul său vocabular, el nu înseamnă aer din acela dens care se găsește sub pământ, așa că probabil el folosește terminologia gânditorului dinaintea lui. Dacă se întâmplă astfel, atunci atât comentariul său, cât și acela al doxografilor sunt parțiale, iar explicația completă este aceea dată de Seneca, ce descrie teoria ca implicând în conflict atât aerul cât și focul.

Așadar Anaxagora, precum a sugerat Gilbert și cum este foarte plauzibil, a pus în legătură cutremurele cu erupțiile vulcanice.[2]

Cavitățile din josul pământului conțin apă, iar râurile s-au format atât din acestea cât și din ploaie. Marea este parțial alimentată de râuri, dar la origine s-a constituit din apa care se întindea pe pământ sau era extrasă din adâncurile lui prin căldura soarelui. O parte din ea s-a evaporat, iar restul a devenit sărat și amar. Aetius pare să explice acest fenomen prin «arderea» soarelui, dar Alexandru atribuie lui Anaxagora și lui Metrodorus concepția că apa a devenit sărată fiind filtrată prin pământ, care conține diferite săruri și substanțe cu gust puternic. Este posibil ca Anaxagora să fi combinat ambele explicații.[3]

Cauzele inundațiilor provocate de Nil în timpul verii au stârnit multă curiozitate printre greci, iar Anaxagora a lansat ideea că ele se datorau topirii zăpezilor în munții îndepărtați din sud, din Etiopia. Această părere este repetată nu doar de celebrul său discipol Euripide, ci și de alți doi tragedieni, Eschil și Sofocle. Cum ea nu este foarte departe de adevăr, este regretabil faptul că Herodot a găsit-o ca fiind «cea mai greșită opinie, deși cea mai plauzibilă».[4]

(9) Meteorologia

Explicațiile sale despre vânturi au făcut uz de teoria condensării și rarefierii a lui Anaximene, dar (dacă ne putem încrede în sursele noastre) în sens opus, fiindcă el a susținut că acestea se produc atunci când aerul este rarefiat de către soare, nu atunci când este condensat sau umed.[1]

Tunetele, fulgerele, trăznetele, vârtejurile și *prester* (pentru care vezi vol. I) sunt toate diferite efecte ale coborârii grăbite a focului din zonele mai înalte ale cerului în regiunile mai reci ale *aerului*, determinând o izbire a caldului de rece. Fulgerul este focul care străpunge norii, tunetul este zgomotul stingerii sale în ei, și așa mai departe.[2] Norii și zăpada, spune Aetius (3.4.2., A85), sunt explicați de el așa cum a făcut-o și Anaximene. Grindina se produce atunci când un nor este împins în sus și atinge o regiune în care temperatura este mai scăzută datorită faptului că razele soarelui reflectate de pământ nu o ating. Asfel că apa din această zonă îngheață. De aceea furtunile cu grindină sunt mai frecvente vara și în provinciile calde, căci căldura împinge atunci norii de la pământ în sus.[3] Despre curcubeu ni s-au păstrat chiar cuvintele lui Anaxagora (fr. 19): «Reflectarea soarelui în nori o numim un curcubeu. El este semn de furtună, căci apa curgând în jurul (?) norilor produce vântul sau revarsă ploaia».[4] Empedocle afirma și el că atunci când apare curcubeul știm că va bate vântul sau va ploua.[5] Nu avem nici o dovadă că Anaxagora ar fi enumerat culorile curcubeului, așa cum făcuse Xenofan (fr. 32), sau că ar fi încercat să le explice, ca Anaximene[6].

(10) O lume sau mai multe?

Ca și în legătură cu Anaximandru, a fost controversată problema dacă Anaxagora credea că lumea noastră (*kosmos*) este unică sau nu. Se pare că cel puțin Theophrastus a susținut că el presupunea o singură lume. Este adevărat că nu prea are valoare lista întocmită de Aetius cu cei care credeau într-un singur cosmos și cei care credeau într-un număr infinit, dar includerea lui Anaxagora în prima categorie este sprijinită de către Simplicius, care scrie:

Cei care spun despre cosmos că este unic, ca Anaxagora și Empedocle, nu au nevoie de o infinitate de elemente, așa că bine face Empedocle când le limitează.[1]

Dintr-un pasaj al lui Aristotel din *Fizica* (250b18-27) tragem, de asemenea, în mod natural, concluzia că el îi clasează pe Anaxagora și Empedocle laolaltă, ca fiind aceia care credeau într-o singură lume.

Am putea gândi că unicitatea cosmosului este afirmată prin cuvintele care au supraviețuit de la Anaxagora însuși, atunci când spune (fr. 8): «Lucrurile din cosmosul unic nu sunt separate unul de altul și nici tăiate cu un topor». S-a obiectat că aceste cuvinte se referă doar la structura internă a universului: el este unul, o unitate, fiindcă în el nimic nu este separat de nimic altceva.[2] Dar acest fapt, fie că este adevărat fie că nu, nu este o dovadă în sine pentru o pluralitate de lumi. Se poate spune cel mult că, dacă ar exista probe externe în favoarea pluralității, acest fragment nu le-ar contrazice în mod necesar. De fapt toate probele externe sunt pentru cealaltă interpretare.

Problema se pune în conexiune cu un pasaj interesant și enigmatic, din fr. 4. După o propoziție (citată mai sus) despre amestecul a multe lucruri în toate, și despre imensa varietate de «semințe», Anaxagora continuă cu o stranie bruschețe:

«Și [trebuie să presupunem astfel] s-au format oamenii și toate celelalte animale care au viață; și oamenii au întemeiat cetăți și au cultivat câmpiile ca și noi, și au soare și lună și ceilalți [astri] ca la noi; și din pământ cresc toate felurile de roade pentru ei, și dintre acestea ei le strâng pe cele mai folositoare în casele lor și le folosesc. Acestea sunt explicațiile mele pentru separare, care trebuie să fi avut loc nu numai acolo unde noi locuim, ci și în alte părți».

Ne surprinde indicația neașteptată, redată prin cuvinte «ca și noi», că Anaxagora nu descrie o parte a lumii familiară grecilor.[3] Descrierea pe care el o face lunii ca semănând cu pământul, ne-ar putea conduce către concluzia că la ea se face referire aici, dar nu este posibil ca locuitorii lunii să aibă «soare *și lună* ca și noi». Alții au presupus de aceea că el vorbește despre *kosmoi* cu totul diferite, deși în fragmente nu mai există nici o altă aluzie, iar dovezile externe, așa cum am observat, sunt puternic împotriva acestei opinii.

Mai există și o a treia posibilitate, unica ce apare la Simplicius în plus față de propria sa teorie neoplatonică a contrastului dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă. Este aceea că Anaxagora se referă la alte părți ale suprafeței pământului. În dialogul lui Platon, *Phaidon* (109b), Socrate menționează credința că există multe găuri în suprafața pământului, având apă în ele ce formează mările și aer deasupra, iar lumea locuită cunoscută de către greci – «între Phasis și strâmtoarea Gibraltar» – este numai una dintre acestea, cea în care noi viețuim «ca furnicile sau broaștele într-o baltă; mulți alți oameni locuiesc în multe alte părți asemănătoare». Burnet, deși în *Early Greek Philosophy* considera că Anaxagora a crezut în nenumărate lumi, spune în comentariul la *Phaidon*: «Așa cum a observat Wyttenbach, această parte a teoriei vine de la Anaxagora (și Archelaos)», și, așa cum nota Cornford, este aproape sigur cheia fr. 4.[4] Ea nu contrazice cu nimic afirmațiile tuturor surselor noastre că Anaxagora a presupus doar un singur cosmos, idee spre care, în orice caz, ne așteptam ca viziunea sa cosmogonică să ducă în mod firesc, dacă îi urmărim dezvoltarea de la inițierea rotației de către Minte până la formarea tipurilor naturale.

(11) Originea și natura lucrurilor vii

În general, Anaxagora a adoptat viziunea larg răspândită că viața a apărut din căldură și pământ.[1] El a continuat astfel raționalizarea ioniană a unei credințe care vine de dincolo de începuturile gândirii științifice, adaptând-o ingenios sistemului său. *Aer* (aer, ceață, nor), așa cum am văzut, era pentru Anaxagora nu un simplu corp, ci un amalgam al tuturor substanțelor din care s-au constituit plantele, animalele și obiectele inanimate. În concordanță cu aceasta, Theophrastus scrie: «Anaxagora spune că aerul conține semințele tuturor lucrurilor și că acestea au fost aduse jos o dată cu apa și au făcut plantele». Irineu, episcop creștin din secolul al doilea, spune că această regulă de formare se aplică și animalelor:[2] ele au fost create *decidentibus e caelo in terram seminibus*.[3] Singură, autoritatea sa nu este foarte puternică, dar ideea se potrivește cu teoria generală și vine în sprijinul afirmației anterioare că viața a apărut din umed, cald și pământesc.

Este fascinant și paradoxal felul în care această schemă combină originalitatea cu o reflectare inconștientă a descrierilor mitice mai vechi ale aceleiași idei. În mitologie, Cerul era tatăl care impregnase Pământul mamă cu ploaia care era sămânța lui, și care a crescut la căldura sânului ei. La fel, pentru a construi prima femeie, zeul focului a amestecat pământul și apa.[4] Pentru Anaxagora ateistul, semințele sunt purtate în jos, din cer spre pământ, de către ploaie, și germinează prin căldură.

Nu ne surprinde faptul că Aristotel a găsit dificil să decidă dacă Anaxagora a identificat Intelectul (*nous*) cu viața (*psyche*) sau a făcut distincție între ele.[5] Când el spune (fr. 11): «În toate există o parte din toate, cu excepția Intelectului, iar în unele lucruri există și Minte», el pare să separe întreaga lume animată de cea inanimată. La nivelul cel mai de jos, *psyche* era ceea ce dădea lucrurilor vii puterea de a se pune singure în mișcare; la nivelul cel mai înalt, era capacitatea de cunoaștere. Așezând Intelectul ca sursă a întregii mișcări, Anaxagora a amestecat cele două faze (și într-adevăr ele au fost asimilate, deși mai puțin explicit, în gândirea anterioară); dar pentru lucrurile inanimate, ea este o forță exterioară, pe când pentru animate ea reprezintă o facultate interioară. Chiar și plantele au grade de senzație și gândire, cum credea și Empedocle. Dacă ne putem încrede în tratatul pseudo-aristotelic *De plantis*, ele simt plăcere și durere, și de asemenea respiră. Ele sunt de fapt «animale înrădăcinate în pământ», noțiune ce a fost preluată de Platon.[6]

«Intelectul este peste tot la fel», astfel încât aparenta diferență de nivel mental dintre diferitele lucruri vii pare să se datoreze diferențelor de structură corporală. Această interpretare este confirmată printr-un pasaj în care Aristotel arată clar contrastul dintre mecanismul lui Anaxagora și propria sa viziune teleologică:

> *Anaxagora spune că omul este cel mai înțelept dintre animale fiindcă el are mâini, dar e logic să presupunem că el primește mâini fiindcă este cel mai înțelept. Mâna este o unealtă, și natura ca și omul înțelept dă fiecare unealtă aceluia singur care este în stare să o folosească.*[7]

Se spune că punându-și întrebarea de ce oamenii înșiși nu sunt toți la fel de inteligenți, Anaxagora ar fi făcut remarca potrivit căreia deși toți oamenii au intelect, ei nu-l folosesc întotdeauna. (Vezi Psellus în A101a).

Există mărturii că el a fost profund interesat și de problemele biologice și fiziologice. Teoria sa generală că toate lucrurile vii respiră, spune Aristotel (*De resp.* 470b30), l-a

făcut să își îndrepte atenția către pești, despre care a afirmat corect că respiră prin branhii. Somnul era o afecțiune fizică, nu una psihică, datorându-se epuizării corporale. Nu prea știm cum a privit Anaxagora moartea, dar teoria sa generală nu lasă loc supraviețuirii individuale.[8] Galen se întreabă dacă sângele își are originea în corp sau «este preluat din alimente», și atribuie cea de-a doua viziune «acelora care cred în homoiomerii» (*De nat. fac.* 2.8, A104). Este bineînțeles o parte integrantă a teoriei generale a lui Anaxagora. Despre boală, el susține că bolile acute sunt provocate de vezica biliară care dă pe dinafară și trimite fiere la plămâni, vasele de sânge și la coaste (Arist. *Part. an.* 677a5). Despre reproducere, el arată că distincția sexelor există deja în sămânță, care vine în întregime de la părintele mascul, și că masculinul se trage din semințele din testiculul drept[9], coagulându-se în partea dreaptă a spațiului uterin. Nu sunt menționate efectele temperaturii, ca la Empedocle, care pretindea că ambii părinți dau semințe și că sexul este determinat de condițiile din uter.[10] Aristotel (*GA*, 756b13) îi mustră pe Anaxagora și pe ceilalți pentru naivitate atunci când își închipuie că ibisul și corbul se reproduc pe gură, iar că dintre patrupezi nevăstuica (*galê*) dă naștere prin gură.

El l-a urmat pe Alcmaeon, și s-a diferențiat de Empedocle, prin aceea că a afirmat capul, și nu inima, ca fiind organul central al percepției, și că din acest motiv el este primul care se formează în embrion.[11]

(12) Senzația

Concepția lui Anaxagora despre mecanismul senzației, așa cum a fost ea rezumată de către Theophrastus[1], pare mai degrabă imatură. În general, el s-a opus lui Empedocle, arătând că senzația se datorează acțiunii dintre cele neasemănătoare: dacă simțul pipăitului ne spune că un obiect este cald sau că este rece, aceasta se datorează faptului că mâna care îl atinge este mai rece sau mai caldă. În general, vedem mai bine ziua, fiindcă ochii celor mai mulți oameni sunt întunecați, iar obiectele sunt luminate. Ca mulți alții, el a crezut că o explicație suficientă a vederii este a spune că ea se datorează reflectării obiectului în ochi. El a pretins că puterea senzației depinde de mărimea organului de simț: animalele cu ochi mari, limpezi, luminoși, văd obiectele mari și îndepărtate, și așa mai departe. Nu există nici o încercare de a pune în conexiune lucrările diferitelor simțuri cu ideea că ele își au toate originea în creier, cu excepția auzului, despre care se spune că depinde de pătrunderea sunetului până la creier; «fiindcă osul acela, în care cade sunetul, este scobit» (adică probabil osul care înconjoară creierul).[2]

El a declarat că orice senzație este însoțită de durere. El deduce aceasta din supoziția că ea este o reacție a organului de simț la ceva neasemănător lui[3], dar ideea a fost, în mod normal, mult criticată în antichitate. Ca dovadă empirică el arată disconfortul provocat de stimularea excesivă și prelungită a simțurilor. După câte se pare, argumentul a fost acela că dacă senzația într-un anumit grad este recunoscută ca producând durere, o senzație moderată trebuie la fel să o producă într-o formă moderată, chiar dacă nu suntem întotdeauna conștienți de acest fapt. Theophrastus a obiectat, printre altele, că anumite percepții sunt însoțite de plăcere pozitivă.

(13) Teoria cunoașterii

Anaxagora a subliniat imperfecțiunea simțurilor, așa cum arată un pasaj din Sextus (*Math.* 7.90, Anaxagora fr. 21):

> *Cu excepționala sa rigoare științifică, Anaxagora disprețuiește simțurile, «căci datorită slăbiciunii lor nu suntem capabili să discernem adevărul», și ca dovadă a lipsei lor de credibilitate el aduce schimbarea culorii. Dacă luăm două culori, negru și alb și turnăm una din ele peste cealaltă, picătură cu picătură, vederea noastră nu va fi capabilă să stabilească modificările treptate, deși ele există în realitate.*

Prin urmare Cicero, incluzându-l pe Anaxagora printre alți filosofi antici care au negat posibilitatea de a obține cunoașterea sigură numai prin intermediul facultăților umane, ca Parmenide, Empedocle, Alcmaeon și Xenofan[1], era fără îndoială îndreptățit. Unii dintre ei, punând în contrast nesiguranța umană cu omniscienta divină, au pretins că au primit adevărul din ceruri, dar această afirmație nu se poate conecta cu tradiția ioniană raționalistă, căreia Anaxagora i-a fost un reprezentant de marcă. Deși el nu putea folosi acest limbaj (din câte știm, el nu s-a referit niciodată la Minte ca la un Zeu), totuși credea că Intelectul cunoaște totul, și că participarea noastră la ea ne dă posibilitatea să trecem dincolo de simțuri și să deducem realitatea pe care ele se sprijină. Numai Intelectul poate pătrunde dincolo de rudimentarele organe de simț pentru a conștientiza constituția ultimă a lucrurilor. Simțurile percep numai «ceea ce predomină», însă Intelectul știe că «există o parte de toate în toate.» Această lege este implicată în declarația (fr. 21a) că «fenomenele sunt vederea nevăzutului.» După ce citează un vers din Parmenide care pretinde că percepția și înțelegerea noastră depind de starea corpului, Aristotel adaugă: «Mai putem asocia aici o cugetare a lui Anaxagora către prietenii săi, că lucrurile vor fi pentru ei așa cum presupun ei că sunt.»[2] «Cugetare» nu era un termen foarte des atașat marilor filosofi, și sună mai degrabă a ecou al vreunuia dintre sofiștii contemporani; dar a existat o considerabilă influență reciprocă între sofiști și filosofii naturaliști, și la nivelul senzațiilor umane această frază este una pe care Anaxagora ar fi crezut-o.[3]

(14) Concluzii

În demersul său raționalist și laic, Anaxagora a fost un ionian tipic, care își cunoștea predecesorii ionieni, în special pe Anaximandru și Anaximene, și care a utilizat ideile lor. Dar el a fost un ionian după Parmenide și Zenon, și teoriile sale au trebuit să se adapteze la concluziile lor paradoxale, dar imposibil de eludat. Realizarea sa este de obicei rezumată ca fiind dublă: ideea că Intelectul este forța mișcătoare, ordonatoare și conducătoare din univers, și concepția despre structura materiei. Cea dintâi a căpătat proeminență specială în lumina filosofiei ulterioare, în special datorită rolului său în sistemele teleologice ale lui Platon și Aristotel. Ambii i-au recunoscut noutatea, dar s-au plâns că Anaxagora nu a folosit-o în mod corespunzător. Rolul Intelectului, de fapt, are o origine care poate fi recunoscută în substanța divină, care în sistemele ioniene timpurii «conduce» (κρατεῖ) sau «guvernează» (κυβερνᾷ) întregul. Marea diferență era aceea că, datorită provocării parmenidiene pe tema mișcării, cauza primă a ei a fost în sfârșit separată de substanța ei materială, într-un dualism clar. Trebuie să distingem aici, ca

adesea în istoria gândirii, între o idee așa cum apare ea în mintea celui dintâi om care o gândește și dezvoltarea ei de către aceia care l-au urmat. Cu viziunea Intelectului drept cauză ultimă a ordinii și regularității în lumea materială, fiind ea însăși ceva separat de materie, independent și autoguvernându-se, semințele unei viziuni pe deplin teleologice asupra naturii fuseseră plantate, așa cum au admis în mod deschis Platon și Aristotel. Socrate din dialogurile platonice «s-a bucurat și a gândit că a găsit un stăpân pe gustul său»; pentru Aristotel el a fost «întâiul om serios». Elogiul însă se împreunează cu criticile. Sămânța a fost semănată, dar a crescut și a rodit în mâinile altora.

Originalitatea și subtilitatea gândirii sale apar mai clar în teoria despre materie, căreia îi lipsesc simplitatea atomismului lui Democrit, dar căreia trebuie să-i admitem ingeniozitatea. Atomiștii îi datorează noțiunea de realitate infra-sensibilă: «fenomenele sunt o privire asupra nevăzutului» (fr. 21), cugetare pe care se spune că Democrit a citat-o aprobator. Aceasta l-a condus spre cealaltă descoperire care i se atribuie: ideea de infinitezimal și avansul față de concepția milesiană rudimentară a «contrariilor». Caldul și recele nu sunt «separate sau tăiate unul de altul cu un topor» – un pas înainte spre a le privi ca pe poziții pe o scară continuă.[1] Doctrina sa despre materie ne poartă încă o treaptă pe drumul către atomism, de care, oricum, ea diferă în două puncte fundamentale: în privința principiului infinitei divizibilități, cu care «atomismul» se află în contradicție terminologică, și în presupunerea că fiecare particulă de materie, oricât de mică ar fi ea, este dotată cu toate calitățile sensibile – inclusiv calitățile «secundare» cum ar fi culoarea, gustul și mirosul, care pentru Democrit erau pur subiective – deși, s-ar putea, la un grad prea mic pentru a fi perceptibile.

Într-o oarecare măsură, acest tip mecanicist de explicație și refuzul de a se atașa de orice credință religioasă sau animistă contemporană nu erau chiar un avantaj. Ipoteza pitagorică prin care corpurile cerești se mișcă potrivit legilor matematice a fost mult mai fructuoasă pentru astronomie decât ideea lui Anaxagora că ele erau învârtite de *aither*-ul rotitor. Dar mișcările organizate rațional ale corpurilor cerești erau puse de pitagorici în legătură cu natura lor de ființe animate, divine, și abandonând ceea ce lui i se părea o rămășiță de superstiție, Anaxagora a abandonat și orice stimul pentru a descoperi legile mișcării lor.[2]

Note suplimentare

1. Cronologia vieții lui Anaxagora

D. L. 2.7 dă trei indicii. (1) «Se spune» că el avea douăzeci de ani în vremea invaziei lui Xerxes în Grecia și că a trăit 72 de ani. (2) Potrivit lui Apollodor, el s-a născut în timpul Olimpiadei 70 (500-497) și a murit în primul an al Olimpiadei 78 (468, corectat de Scaliger cu Olimpiada 88, i.e. 428). Eusebius, DK, A4, crede că anii săi de naștere și de moarte au fost 500 și respectiv 460. (3) Potrivit lui Demetrius din Phalern el a început să «filosofeze» la Atena, în timpul domniei arhontelui Callias, la vârsta de 20 de ani, «unde se spune că a și trăit timp de 30 de ani. Un Callias a fost arhonte în 456, dar arhontele din 480 a fost Calliades, pentru care numele de Callias reprezenta doar o formă alternativă (ZN, 1197; Taylor, *CQ*, 1917, 82, n. 1). Dacă acceptăm, împreună cu Scaliger, că menționarea Ol. 78 este o eroare[1], cele trei surse citate de Diogenes au dreptate, și sunt multe indicații că Anaxagora nu a murit de tânăr și că a fost activ mult

după anul 468. Dacă el a venit pentru prima dată la Atena la vârsta de 20 de ani, «în timpul invaziei lui Xerxes», este foarte posibil ca el să fi fost înrolat în armata lui Xerxes, fiindcă venind din Clazomene el trebuie să fi fost supus persan (Burnet, *EGP*, 254). Declarația lui Demetrius ar putea să nu însemne nimic mai mult decât că el a început să se intereseze de filosofie ca student la acea vreme.

Dificultățile cresc atunci când încercăm să cercetăm condamnarea care a dus la exilul său și să determinăm astfel care au fost cei 30 de ani pe care el i-a petrecut la Atena. Diogenes cunoștea deja versiuni contradictorii. Cea mai puternică este aceea că procesul a avut loc chiar înaintea pornirii războiului peloponesiac, nu mult înainte de 430. Astfel afirmă Diodor (12.38 sq.), Plutarh (*Pericle*, 32) și Sotion (*ap.* D. L. 2.12). Cleon, pe care Sotion îl numește ca fiind acuzatorul său, nu putea să facă această acțiune cu mult anterior acestei date. Plutarh arată că punerea sub acuzare a fost făcută din cauza hotărârii lui Diopheithes ca atei și «meteorologi» să fie închiși, decret care trebuie datat 433. Diodor menționează procesul ca fiind una dintre cauzele scăderii popularității lui Pericle, fapt ce a împins cetatea în război. Potrivit lui Sotion, pedeapsa consta în plata a cinci talanți și exilare. Cealaltă tradiție cunoscută lui Diogenes este reprezentată de către Satyrus, care spune că învingătorul din proces a fost Tucidide, acuzațiile au fost trădare și impietate, iar Anaxagora a fost condamnat la moarte *in absentia*. Aceasta trebuie să se fi întâmplat înainte de ostracizarea lui Tucidide, fiu al lui Melesias, în 443.

În ciuda opiniei lui A. E. Taylor, e greu de susținut ideea că Anaxagora a fost condamnat și a părăsit Atena în jurul anului 450. J. S. Morrison (*CQ*, 1941, 5, n. 2) chiar credea că ea «este contrară întregii mase de dovezi» și că este incontestabilă prezența sa continuă la Atena până la o dată mult mai târzie. Aluzia lui Platon (*Phaidon*, 97b, 98b) că Socrate l-a cunoscut pe Anaxagora doar din cartea sa și că nu l-a întâlnit niciodată stârnește și ea dificultăți. Zeller (ZN, 1199) încearcă să dea unele explicații problemei, dar probabil concluzia cea mai plauzibilă este aceea că perioada de treizeci de ani petrecuți de Anaxagora la Atena nu a fost continuă (și fără îndoială cifra de 30 de ani este una rotunjită). Davison a argumentat în favoarea acestei păreri, sugerând că el a fost de două ori forțat să părăsească Atena, o dată la acuzarea sa de către Tucidide, probabil în jurul anului 455, apoi iarăși, întorcându-se în urma unei amnistii, unsprezece ani mai târziu, aproximativ în 432. Alternativa este aceea de a crede, așa cum fac unii, că el a sosit prima dată la Atena «în vremea arhontelui Callias», adică în 456, dar în afară de afirmația că sosirea lui a coincis cu invazia lui Xerxes, o ședere cu intermitențe la Atena între 470 și 430 se potrivește mai bine cu diversele mărturii despre el, de pildă aceea că Temistocle l-a cunoscut (Stesimbrotus, *ap.* Plut. *Them.* 2), și Pericle i-a fost discipol.

Pentru alte informații și discuții vezi mai ales ZN, 1196-201; A. E. Taylor în *CQ*, 1917; J. A. Davison în *CQ*, 1953.

2. Euripide și Anaxagora[1]

Soarele este o piatră sau «un bulgăre de aur», *Or.* 982 sq., fr. 783. Cea mai timpurie referire la relația dintre cei doi este un vers al poetului și bibliotecarului Alexandru din Aetolia, care a trăit la începutul secolului al treilea a.Chr (DK, A21). Altele apar în Strabon 14.645 (A7), D. L. 2.10 și 45, Diod. 1.7.7 (A62), Schol. Pind. *Ol.* 1.91 (A20a),

Theol. arithm. 6.18 de Falco (A20b), Cic. *Tusc.* 3.14.20. Aluzii la Anaxagora se pot depista și în următoarele pasaje:

(a) *Hel.* despre cauza inundațiilor Nilului. Cf. A91 și p. 311 mai sus. Dar această explicație apare încă de la Eschil (*Rugăt.* 559 sq.).

(b) *Tro.* 886. Citat ca fiind al lui Anaxagora de către Satyrus (A20, probabil secolul al treilea a.Chr) Dar aceste versuri 884-8 se referă la divinitatea aerului, care a devenit loc comun (cum se arată prin ridiculizarea făcută de Aristofan în *Norii*), și probabil a fost popularizată de Diogenes din Apollonia.

(c) *Alc.* 903 sq. și fr. 94 au fost considerate ca fiind o referire la pierderea suferită de Anaxagora prin moartea fiului său (vezi DK, A33), deși Nestle a crezut că fr. 964 vorbește mai probabil despre Pitagora (ZN, 1230, n. 2).

(d) Fr. 910. Acesta este faimosul fragment despre fericirea unei vieți devotate studiului ordinii fără de vârstă a naturii. Deși unii (inclusiv Nestle, *loc. cit.*) l-au considerat ca fiind o probabilă aluzie la Anaxagora, Burnet spune, nu fără motiv, că «putea la fel de bine să se refere la orice alt cosmolog, și într-adevăr sugerează mai firesc un gânditor de tip mai primitiv» (*EGP*, 255).

(e) Fr. 484, despre unitatea originară a cerului și a pământului; acesta este citat de către Diodor (1.7.7, A62) în conexiune cu afirmația că Empedocle a fost un discipol al lui Anaxagora, dar este evident că referința făcută de el este mult mai generală.

(f) Fr. 839. Acesta este în majoritatea cazurilor privit ca depinzând de Anaxagora, dar modelul ar putea fi mai degrabă Empedocle..

(g) Fragmentele de papirus ale lui Satyrus mai menționează la (b) și citatul cu care începe fr. 912 ca parte cel puțin a unei afirmații despre διάκοσμος a lui Anaxagora, dar ne este greu să îi sesizăm relevanța.

(h) Sensul lui Eur. fr. 574: «Prin lucruri prezente noi judecăm lucrurile nevăzute», este foarte apropiat de acela al cugetării lui Anaxagora că «fenomenele sunt o vedere a nevăzutului» (ἄδηλα) (fr. 21a) și că s-ar putea să fi fost modelate după acesta. Pe de altă parte însă limbajul (τεκμαιρόμεσθα τοῖς παροῦσι τἀφανῆ) amintește de Alcmaion. Cf. fr. său: περὶ τῶν ἀφανέων... ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι.

Euripide s-a apropiat cu entuziasm de toate dezbaterile intelectuale ale vremii sale, iar piesele sale sunt pline de aluzii la teoriile fizice curente în Atena. Acestea par să reflecte apropierea sa de Anaxagora, dar fără îndoială și de alții, și nu este întotdeauna simplu să legăm vreunul din versurile sale de vreun filosof anume ca fiind sursă.

Nu am cercetat L. Parmentier, *Euripide et Anaxagore*, Paris, 1893.

3. Cuvintele ὁμοιομερής, ὁμοιομέρεια

Vezi ediția Ross din Arist. *Metaf.* I, 132, și Mathewson, *CQ*, 1958, 78 sq. Cuvântul ὁμοιομερής nu apare în fragmentele existente din Anaxagora, și, de vreme ce sursele de mai târziu îl folosesc pentru a expune nucleul concepției sale, ne-am aștepta să fie citat măcar o singură dată. El nu apare deloc înainte de Aristotel, dar ideea exprimată prin intermediul lui este explicată cu grijă de către Platon în *Protagora* (329 d-e; vezi Shorey, *CP*, 1922, 350) fără folosirea termenului însuși. Mathewson observa că dintre cei patruzeci și cinci de compuși cu μερής citați de Buck și Petersen, nici unul nu este pre-aristotelic, și că singurul lucru pe care Anaxagora l-ar fi putut numi ὁμοιομερής în sensul atribuit de Aristotel cuvântului este νοῦς și el nu îl folosește pentru νοῦς.

Dacă Aristotel pune în legătură cu doctrina lui Anaxagora adjectivul ὁμοιομερής, de obicei doxografii utilizează substantivul ὁμοιομέρεια, cuvânt ce este absent la Aristotel și nu apare mai devreme de Epicur. (Vezi indexul de cuvinte din ed. Arrighetti, p. 646). Trei scriitori își exprimau credința că termenul a fost folosit chiar de Anaxagora.

(1) Simpl. *Fiz.* 1123.23: τό εἶδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ. Constatarea este pusă între paranteze, și pare corect, dacă vrem, să o caracterizăm cu Mathewson (*loc. cit.* 78) ca «o unică eroare» și «nu foarte deranjantă». Ea este contrazisă de o altă afirmație a aceluiași comentator, atunci când îl urmează exact pe Aristotel (*Cael.* 603.18): καὶ 'Α. τὸ ὁμοιομερῆ, οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τὰ τοιαῦτα, σπέρματα ἐκάλει (Aristotel a echivalat ὁμοιομερῆ cu σπέρματα în pasajul pe care îl comentează Simplicius, 302a29 sq.).

(2) Aet. I.3.5. D. K. A46): ἀπὸ οὖν τοῦ ὅμοια τὰ μέρη εἶναι ἐν τῇ τροφῇ τοῖς γεννωμένοις ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσε καὶ ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀπεφήνατο. Acesta este mai detaliat, și introduce un concept de considerabil interes. Cuvântul ὁμοιομέρειαι de aici nu este un sinonim al lui ὁμοιομερῆ din Aristotel. El nu desemnează lucruri ale căror părți sunt asemănătoare unele cu altele și care sunt asemănătoare cu întregul, ci lucruri care sunt, sau ale căror părți sunt, ca și lucrurile din care ele însele sunt (sau devin) părți. Hrana, spre exemplu, este numită o ὁμοιομέρεια nu fiindcă este omogenă, ci fiindcă atunci când este mâncată se preschimbă în oasele și țesuturile corpului nostru și deci trebuie să fi conținut tot timpul acele «părți». Aceasta este o descriere potrivită pentru ἀρχαί, materiale ale lui Anaxagora.

(3) Lucr. 1.834 *rerum quam dicit homoeomeriam.* Aici cuvântului i se dă un alt sens, fiind folosit colectiv pentru întreaga masă de materie potrivit teoriei compoziției a lui Anaxagora. Bailey (*GK. Atomists,* 555) numește această utilizare a singularului «surprinzătoare» și «unică», dar de fapt este folosit în același fel de Simplicius, *Fiz.* 162.31: ἐνεστιν ἄρα ἐν τῇ ὁμοιομερείᾳ καὶ σὰρξ καὶ ὀστοῦν καὶ αἷμα κτλ. «Quam dicit» din Lucretius poate să fi fost o inferență naturală, deși greșită, dintr-un pasaj ca acesta. Nimic din aceste utilizări ale substantivului neputând fi dezvoltat din adjectivul lui Aristotel, Bailey a fost de părere că acești autori trebuie să fi crezut că Anaxagora însuși a folosit cuvântul. «Bănuiala» sa (este propria lui expresie) e aceea că «Anaxagora însuși a făcut probabil uz de substantiv pentru teoria sa, de ὁμοιομερῆ σπέρματα pentru «semințe» și de ὁμοιομέρειαι pentru substanțele compuse din semințe. Utilizarea concretă a lui ὁμοιομέρειαι, pentru semințe, de către doxografi și comentatori, a fost așadar o dezvoltare ulterioară.» (Lucr. vol. II, 745). Probabil că nu putem respinge această posibilitate, dar mi se pare mai puternică opinia că aceste cuvinte constituie invenții de dată târzie, și că doxografii interpretează greșit. Tannery vorbea fără să argumenteze despre «le terme *d'homéomères* inventé par Aristote» (*Science Hellène,* prima ed. 286). Putem fi siguri de un singur lucru, de faptul că Aristotel a folosit ὁμοιομερῆ dându-i propriul lui sens, pur și simplu ca pe un termen descriptiv care denotă «carne, oase și alte substanțe de aceeași natură.»

ANEXA

Pasaje alese despre teoria lui Anaxagora asupra materiei

Aristotel, *Metaf.* 984a11: *Anaxagora spune că* archai *sunt infinite, fiindcă practic toate*[1] *homoiomeriile sunt generate și distruse, așa cum sunt și apa și focul*[2]*, prin agregare și*

segregare doar. Ele nu sunt în nici un alt sens generate sau distruse, ci dăinuie pentru totdeauna.

Idem, *Fiz.* 203a19: *Aceia care fac elementele infinite în număr, ca Anaxagora și Democrit (primul producând lucruri din homoiomerii, al doilea din totalitatea semințelor de diferite forme), spun că infinitul este continuu prin contact. Potrivit lui Anaxagora, fiecare parte este un amestec ca și întregul, fiindcă el consideră totul ca apărând din tot. Pare că de aceea el spune că toate lucrurile au fost odată laolaltă: această carne, acest os, și în mod asemănător orice altceva; așadar, totul, și în același timp, fiindcă există o cauză originară a diviziunii, nu numai în fiecare caz separat, ci aceeași pentru toate. Căci ceea ce este generat se naște dintr-un corp de același fel, și există generarea tuturor lucrurilor (deși nu în același timp), prin urmare trebuie să existe și o cauză originară a generării. Este o singură cauză, pe care el o numește Minte, iar Intelectul își începe lucrarea și gândirea dintr-un anumit punct de pornire. Așadar, toate lucrurile trebuie să fi fost cândva laolaltă și să fi fost puse în mișcare într-un moment anume.*

Idem, *GC*, 314a16: «*Empedocle stabilește patru elemente, sau șase – cu cauzele motrice, dar Anaxagora, Leucip și Democrit spun că elementele sunt infinite ca număr. Anaxagora consideră homoiomeriile elemente, cum ar fi osul, carnea, măduva și orice altceva are părți sinonime*[3] *cu întregul, în timp ce Democrit și Leucip...*

(*a25*) *Anaxagora afirmă pe deplin opusul a ceea ce spune Empedocle, căci Empedocle pretinde că cele patru corpuri, foc, apă, aer și pământ, sunt elemente și sunt simple mai degrabă decât carnea și osul și homoiomeriile asemenea. Anaxagora, pe de altă parte, consideră că homoiomeriile sunt acelea care sunt simple și elementare, iar pământul, focul, apa și aerul sunt compuși, fiind de fapt o colecție de semințe ale celorlalte*».

Idem, *De caelo*, 302a28: «*Anaxagora se opune lui Empedocle în problema elementelor. Viziunea lui Empedocle este aceea că focul și pământul și celelalte substanțe de aceeași natură sunt elementele corpurilor, și că totul este compus din ele. Potrivit lui Anaxagora, pe de altă parte, homoiomeriile sunt elementele (carne, os și alte substanțe din aceeași categorie), în timp ce aerul și focul sunt un amestec al acestora și a tuturor celorlalte semințe, fiindcă fiecare constă dintr-o aglomerare a tuturor homoiomeriilor în cantități invizibile. De aceea totul este generat din acestea două. (El nu face distincție între foc și* aither).»

Idem, *Fiz.* 187a20: «*Alții spun că toate contrariile se aflau într-una și au fost separate, de pildă Anaximandru și acei care susțin că sunt una și mai multe, ca Empedocle și Anaxagora; fiindcă și ei separă alte lucruri dintr-un amestec. Diferența dintre ei este aceea că unul consideră procesul ciclic, celălalt dat o dată pentru totdeauna, unul stabilește o infinitate de lucruri, homoiomeriile și contrariile, iar celălalt numai elementele recunoscute. Presupunerea lui Anaxagora despre un număr infinit pare să se fi datorat acceptării viziunii universale a filosofilor naturaliști că nimic nu este generat din ceea ce nu este. De aceea ei spun lucruri ca «Toate lucrurile erau laolaltă» și «A deveni într-un fel sau altul este doar alterare»* [4], *în timp ce alții vorbesc despre amestec și separare. Un alt motiv a fost acela că cele contrarii sunt generate unul din altul și așadar trebuie să fi pre-existat unul în celălalt; fiindcă dacă tot ceea ce se naște este generat fie din lucrurile existente fie din non-existent, iar ultimul caz este imposibil (toți scriitorii despre natură sunt de acord în această privință), atunci ei presupun că cealaltă alternativă este necesară, anume că lucrurile iau naștere din lucruri care există și sunt deja prezente, dar datorită dimensiunilor mici sunt imper-*

ceptibile pentru noi. Din acest motiv, ei spun că totul este amestecat cu totul, adică pentru văd că totul ia naștere din totul; dar lucrurile sunt diferite, și poartă nume diferite, potrivit aceluia care predomină numeric în amestecul cu un număr infinit de constituenți. Nimic nu este pur și în întregime alb sau negru sau dulce sau carne sau os, ci natura fiecărui lucru pare să fie aceea a ce conține mai mult.»

Simpl. *Fiz.* 162.26: *«Luând, așadar, ca axiomă primă faptul că nimic nu se naște din ceea ce nu este, Anaxagora pare să aducă unele argumente ca acesta. Ceea ce este generat este generat fie din ceea ce este, fie din ceea ce nu este. Nu poate fi din ceea ce nu este, așadar trebuie să fie din ceea ce este. Dar dacă se întâmplă astfel, trebuie să fi pre-existat în acel ceva din care vine, fiindcă în mod clar nu poate apărea de undeva din afară, cum viespile sunt generate din cai sau vaporii din apă. Așadar în homoiomerii există carne, os, sânge, aur, plumb, dulce și alb, dar în cantități prea mici pentru a fi percepute de noi, toate fiind în toate. Căci cum ar putea toate să fie considerate ca fiind generate din toate (chiar și prin alți intermediari) dacă totul nu ar fi în totul? Dar fiecare își ia înfățișarea și numele de la ceea ce predomină mai puternic. În realitate, nici un lucru dat nu este pur alb sau negru sau dulce sau carne sau os, ci totul conține totul și natura manifestă a ceva este aceea pe care el o conține mai mult. «Nimic», spune Anaxagora, «nu este generat sau distrus, ci ele sunt amestecate și separate din lucrurile existente.» De aceea, el spune chiar la începutul tratatului său «toate lucrurile erau laolaltă.»*

Cuvintele «a deveni într-un fel sau altul este doar alterare» spunea Alexandru că îl privesc pe Anaxagora, căci în De generatione [314a13] *Aristotel crede că Anaxagora a greșit atunci când a numit agregarea și separarea alterare. «Dar Anaxagora» spune el «nu a izbutit să înțeleagă ceea ce el însuși a rostit.» În orice caz, el spune [aici] că nașterea și pieirea oricărui tip de lucru este doar alterare; fiindcă el [Anaxagora] nu a folosit acest nume de alterare vorbind despre agregare și separare. Porfir, pe de altă parte, atribuie cuvintele «toate lucrurile erau laolaltă» lui Anaxagora, dar pe acelea «devenirea este alterare» lui Anaximene și «agregarea și separarea» lui Democrit și Empedocle. Dar, în prima sa carte din* Fizica, *Anaxagora numește explicit devenirea și pieirea agregare și separare prin cuvintele: «Grecii au o concepție greșită despre devenire și pieire. Nimic nu se naște sau nu piere, ci este un amestec și o separare a lucrurilor care există. Astfel că ei trebuie să numească în mod corect generarea amestec, iar pieirea separare.» Toate aceste opinii – că toate lucrurile erau laolaltă, și că devenirea este o problemă de alterare sau de agregare și separare – sunt destinate să confirme credința că nimic nu se naște din ceea ce nu este, ci lucrurile generate sunt generate din ceea ce este; fiindcă transformarea este a ceea ce este, iar agregarea și separarea sunt ale lucrurilor care sunt.»*

Aristotel în *Fiz.* 187b22 rezumă viziunea lui Anaxagora astfel: *«Dacă toate aceste lucruri sunt unul în altul, și nu se nasc, ci există acolo și se separă, și sunt numite după ceea ce este mai mult, și orice se naște din orice (de exemplu, apa se separă din carne și carnea din apă)...»*

Simpl. *Fiz.* 26.31: *«Dintre aceia care spun că principiile sunt infinite ca număr, unii le fac simple și omogene, alții compuse, eterogene și contrarii, dar caracterizate prin ceea ce predomină. Astfel Anaxagora, fiul lui Hegesibulus din Clazomene, după ce a adoptat învățătura lui Anaximene, a fost primul care a schimbat doctrina principiilor și a adăugat cauza care lipsea. El a făcut principiile corporale infinite, spunând că toate substanțele homoiomere ca apa sau focul*[5] *sau aurul sunt nenăscute și indestructibile, dar își iau*

aparența de naștere și pieire numai prin agregare și separare; fiindcă totul este în totul, dar fiecare este caracterizat prin ceea ce predomină în el. Acel ceva în care este mai mult aur apare ca aur, deși totul este în el. Ceea ce afirmă el de fapt este: «În toate este o parte din toate» și «Acele lucruri sunt și au fost mai pe deplin fiecare lucru, din care este mai mult»...[6] *«Privit în acest fel» scrie Theophrastus, «Anaxagora ar părea că face principiile materiale infinite ca număr, și cauza mișcării și devenirii una, adică Intelectul; dar dacă amestecul tuturor lucrurilor este privit ca o unică substanță, nedefinită atât ca formă cât și ca mărime, cum pare că înțelege*[7]*, rezultă că el stabilește două principii, apeironul și Intelectul, și astfel se dovedește că este vorba de descrierea elementelor corporale, în mod similar lui Anaximandru».»*

Simpl. *Fiz.* 460.4 (despre Ar. *Fiz.* 203a23): *«Văzând că Anaxagora presupune homoiomeriile, iar Democrit atomii ca fiind principii, fiecare din ei făcându-i în număr infinit, Aristotel examinează viziunea lui Anaxagora mai întâi și ne învață motivul pentru care a ajuns la această opinie. El arată că Anaxagora nu numai că a trebuit să numească întregul amestec infinit ca mărime, dar a vorbit și despre fiecare homoiomerie ca având toate în ea la fel ca și întregul. Ele nu sunt doar infinite, ci de infinite ori infinite. Anaxagora a ajuns la această părere prin următoarele (a) nimic nu se naște din neființă și (b) totul se nutrește din ceea ce este similar. El observă (a) că totul se naște din totul; dacă nu direct atunci în serie (ca aerul din foc, apa din aer, pământul din apă, piatra din pământ, și din nou focul din piatră) și (b) că din aceeași hrană pe care o consumăm, de pildă pâinea, se nasc o mulțime de lucruri, carne, oase, vene, mușchi, păr, unghii, pene de asemenea și coarne în anumite cazuri – iar tot ce este asemenea crește prin ce este asemenea; așadar el presupune că aceste lucruri se află în mâncare. Similar, presupunând că apa este hrana copacilor, apa conține lemn, scoarță, frunze și fructe. De aceea el a spus că toate sunt amestecate în toate și că devenirea are loc prin separare. Cu referire la aceasta, probabil, el mai dovedește că unele lucruri rămân atunci când altele sunt produse din ele, ca focul din piatră și aerul din apa care fierbe în clocote.*

Văzând că toate se separă din lucrurile care sunt acum distincte, precum carnea și osul și celelalte din pâine, ca și cum toate ar fi amestecate în ea, din aceasta el a tras concluzia că toate lucrurile existente au fost la început amestecate laolaltă înainte ca ele să devină distincte. De aceea el își începe tratatul astfel: «Toate lucrurile erau laolaltă», astfel încât totul este un amestec ca și Întregul, de exemplu această pâine din această carne și din acest os. De la amestecul fiecărui lucru în parte el a ajuns la amestecul tuturor lucrurilor, fiindcă individualele sunt mai manifeste și mai cognoscibile prin senzație decât întregurile...(461.7). Din ceea ce s-a spus este ușor să vedem că dacă totul se separă din totul și totul este în totul, nu numai Întregul, ci și fiecare lucru individual va fi de un infinit număr de ori mare, nu numai numeric ci și ca mărime. [8]»

Aet. 1.3.5. (A46): *«Anaxagora, fiul lui Hegesibulus din Clazomene, a afirmat că principiile lucrurilor existente sunt homoiomeriile. A considerat o problemă dificilă aceea referitoare la cum se pot naște lucrurile din ceea ce nu este, sau cum pot pieri în ceea ce nu este. Noi luăm prin hrană ceea ce este simplu și uniform, pâinea și apa, și totuși din aceste alimente cresc păr, vene, artere, carne, mușchi, oase și celelalte părți ale corpului. Cum acestea se întâmplă, trebuie să admitem că hrana pe care o înghițim conține toate lucrurile existente, și că totul se dezvoltă din ceea ce există. În acea hrană sunt particule* (μόρια) *care pot produce sânge, mușchi și os și restul – părți care sunt sesizabile prin*

rațiune. Nu trebuie să ne referim la toate prin senzație, când spunem că pâinea și apa produc aceste lucruri; mai degrabă, sunt în pâine și apă particule sesizabile prin rațiune. Datorită faptului că părțile din mâncare sunt aceleași ca și ceea ce este produs, el le-a numit homoiomerii și le-a declarat principiile lucrurilor existente. Homoiomeriile sunt materia, iar Intelectul este cauza creativă care pune toate lucrurile în ordine. El începe astfel: «Toate lucrurile erau laolaltă, dar Intelectul le-a separat și le-a pus în ordine.»»

Simpl. *Fiz.* 155.4: ««*Aristotel adaugă contrariile în cazul lui Anaxagora*», *spune Alexandru* [referirea este la τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τὰ ἐναντία din 187a25], «*deoarece contrariile se află în homoiomerii, ca și toate celelalte diferențe calitative*». *Totuși și în elementele lui Empedocle sunt contrarii, caldul și recele, uscatul și umedul, greul și ușorul și așa mai departe, astfel încât cuvintele «și contrariile» se potrivesc în egală măsură ambelor doctrine; dacă nu cumva elementele conțin* unele *contrarii, iar homoiomeriile le îmbrățișează pe toate deodată ca și pe toate diferențele calitative, și din acest motiv adăugirea este potrivită pentru Anaxagora. Însă unii ar putea spune că și elementele conțin toate opusele, de vreme ce sunt principiile prime, doar că nu pe toate imediat așa cum se întâmplă cu homoiomeriile. Acolo unde dulcele și amarul sunt prezente în ipoteza despre elemente, ele nu sunt în elemente în mod direct, ci din cauza căldurii și răcelii și uscăciunii și umezelii, pe când în homoiomerii ele există primar și esențial, ca de asemenea contrariile de culoare. Și totuși, chiar în homoiomerii, anumite contrarii sunt primare față de altele, iar cele secundare sunt cauzate de primele. Anaxagora însuși spune în prima carte din Fizica: «Apa se separă din nori, pământul din apă; și din pământ se întăresc pietrele prin răcire, și ele se deplasează înafară mai mult decât apa.» El își clarifică opinia că homoiomeriile infinite la număr sunt separate dintr-un unic amestec, toate lucrurile fiind în toate, dar fiecare fiind caracterizat prin ceea ce predomină, atunci când spune la începutul primei cărți din* Fizica *sa:*

«Toate lucrurile erau laolaltă, infinite atât ca număr cât și în micime, fiindcă într-adevăr micul este infinit. Și atunci când toate lucrurile erau împreună, nici unul nu era sesizabil din cauza micimii lor, fiindcă aerul și aitherul *îmbrățișau toate lucrurile, ambele fiind infinite; fiindcă acestea sunt cele mai mari din mulțimea tuturor lucrurilor, atât ca număr cât și ca mărime.» Puțin mai târziu el spune: «Aerul și* aitherul *au devenit separate din masa înconjurătoare, și ceea ce ne înconjoară este infinit ca număr.» Și puțin mai târziu: «Aceasta fiind astfel, trebuie să presupunem că sunt multe lucruri de toate felurile în toate lucrurile care sunt amestecate, și semințele tuturor lucrurilor cu tot felul de forme și culori și mirosuri. Înainte ca ele să fi fost separate», spune el, «cum toate lucrurile erau laolaltă, nici măcar o culoare nu se putea discerne. Acest lucru a fost împiedicat prin amestecul tuturor lucrurilor – umedul și uscatul, caldul și recele, ceea ce este luminos și ceea ce este întunecat, de vreme ce era mult pământ în el și un număr infinit de semințe care nu semănau în nici un fel una cu alta; pentru că nici măcar unul dintre celelalte lucruri nu semăna cu altele.»*

El lămurește faptul că nici una dintre homoiomerii nu este generată sau distrusă, ci sunt întotdeauna la fel, spunând: «Acum că aceste lucruri au fost astfel separate, trebuie să recunoaștem că toate lucrurile sunt nici mai mult, nici mai puțin. Nu este posibil ca să fie mai mult decât totul, ci toate sunt pentru totdeauna egale.»

Atât despre amestec și homoiomerii. Despre Minte, el scrie după cum urmează:

«Restul au părți din toate, dar Intelectul este ceva infinit și independent, și nu este

amestecată cu nici un lucru, ci singură și în sine. Dacă nu ar fi fost în sine, ci ar fi fost amestecată cu orice alt lucru, ar fi avut ceva din toate lucrurile, ca și cum ar fi amestecată cu ceva, fiindcă există o parte din toate în toate, cum am spus mai înainte. Iar lucrurile amestecate în ea nu i-ar fi permis să controleze nimic, așa cum poate face când este singură și în sine. Ea este lucrul cel mai subtil și mai pur dintre toate, care judecă totul și are cea mai mare putere; și tot ceea ce are viață, atât mare cât și mic, pe toate acestea Intelectul le controlează; și ea ordonează toată rotația cosmică, ca factor inițial al acestei rotiri. Mai întâi a început să producă rotirea într-un spațiu redus, dar acum se rotește o zonă mai mare și va include o regiune încă și mai mare. Și lucrurile care au fost amestecate și acelea care au fost separate și divizate, pe toate Intelectul le-a determinat. Intelectul a pus totul în ordine, ceea ce era să fie, ceea ce a fost, dar nu mai este acum,[9] *și tot ceea ce astăzi este și va fi, și această rotație în care se învârt stelele, Soarele, luna, aerul și focul care sunt separate. Această rotație a produs separarea. Densul este separat de rar, caldul de rece, ceea ce este luminos de ceea ce este întunecat, uscatul de umed. Și sunt părți numeroase a numeroase lucruri, și nici un lucru nu este complet separat sau divizat de un altul, cu excepția Intelectului. Intelectul este peste tot la fel, atât mai marele și mai micul. Nimic altceva nu este ca orice altceva, ci acele lucruri sunt și au fost pe deplin fiecare lucru, din care cele mai multe sunt în el.*

Faptul că el presupune două ordini, una inteligibilă și alta sensibilă, se deduce clar din cele de mai sus, și de asemenea din următoarele:

«Intelectul, care este pentru totdeauna, este în mod sigur chiar și acum, acolo unde sunt și celelalte lucruri, în cele multe încă neseparate, ce ne înconjoară, în cele ce li se adaugă din nou, după separare, cât și în cele [deja] despărțite».

Mai mult, după cuvintele «sunt multe lucruri de toate felurile în toate lucrurile care sunt amestecate, și semințele tuturor lucrurilor, cu toate felurile de forme și culori și mirosuri, și s-au format oamenii și celelalte creaturi vii», el continuă cu «și oamenii au întemeiat[10] *cetăți și au cultivat câmpiile ca și noi, și soare au și lună și ceilalți [aștri] ca și noi, și pământul crește toate felurile de produse pentru ei, dintre care pe cele mai folositoare ei le transportă în casele lor pentru a le utiliza»».*

La 35.8 Simplicius adaugă următoarea propoziție din citat: «*Aceasta este deci explicația mea despre separare, că nu se poate ca ea să fi avut loc numai unde suntem noi, ci și oriunde altundeva*».

Simpl. *Fiz.* 164.13 (despre Arist. 187b7 sq.): «*Anaxagora stabilește un număr de concluzii sau de afirmații, fiecare dintre ele, așa cum mi se pare mie (sau aproape fiecare) fiind dezbătută aici de Aristotel. El spune chiar de la început că principiile erau infinite: «Toate lucrurile erau laolaltă, infinite atât ca număr cât și în micime», și mai arată că nu există nici un cel mai mic și nici un cel mai mare printre principii: «Printre cele mici», spune el «nu există cel mai mic, ci există totdeauna ceva și mai mic; fiindcă este imposibil ca ceea ce există să nu mai fie. La fel, există întotdeauna ceva mai mare decât marele, iar acesta este numeric egal cu micul. În raport cu sine însuși fiecare este atât mare cât și mic». Fiindcă dacă totul este în totul, iar fiecare lucru este separat de fiecare lucru, chiar și din ceea ce pare cel mai mic, se poate separa ceva și mai mic, iar ceea ce pare cel mai mare s-a separat din ceva și mai mare. El spune explicit: «Toate conțin o parte din toate celelalte, cu excepția Intelectului, și unele lucruri conțin chiar și Minte»; și iarăși: «restul are o parte din toate, dar Intelectul este ceva infinit și independent și el nu este amestecat cu nimic». În altă parte*

el spune: «Și cum atât marele cât și micul au părți egale ca număr, în acest mod, de asemenea, toate trebuie să fie în toate. Nu este cu putință existența separată, ci toate au o parte din toate. Cum este imposibil să fie un cel mai mic, nimic nu poate fi separat sau în sine, ci precum la început, și acum toate lucrurile sunt laolaltă. Totul conține multe lucruri, cele mai mari și cele mai mici conținând un număr egal de lucruri care se separă».

Anaxagora mai credea și că fiecare dintre homoiomeriile perceptibile se naște și își dobândește caracterul printr-o agregare a celor asemănătoare. El scrie: «Acele lucruri sunt și au fost mai pe deplin fiecare lucru, în funcție de ceea ce există mai mult în ele». El mai pare să spună și că Intelectul încearcă să le separe, dar nu reușește.

Voind să combată afirmațiile lui Anaxagora, Aristotel începe prin a contrazice ideea unui număr infinit de principii».

Ibid. 166.10: *«Anaxagora, făcându-și principiile infinite nu doar ca număr, ci și ca tipuri, trebuie să accepte consecința care pare să urmeze, anume că produsele acestor principii sunt și ele imposibil de cunoscut».*

Ibid. 167.7: *«Nu este posibil să obții o bucată de carne de orice mărime vrei, de vreme ce carnea este o parte a unui animal, iar animalul însuși, din care ea este parte, va fi de mărime corespunzătoare. Dar, potrivit lui Anaxagora, din astfel de substanțe homoiomerice sunt compuse animalele, și în ele se desfac, fiindcă în viziunea lui nu există nimic ultim. Prin urmare și mărimea lor este limitată până la punctul în care ele pot spori fără să își abandoneze caracterul propriu. Dacă cineva obiectează că orice mărime este infinit divizibilă, deci orice cantitate am lua, există întotdeauna un mai mic, vom specifica faptul că el trebuie să înțeleagă că homoiomeriile nu sunt simple mărimi, ci deja mărimi de un anumit tip – carne, os, plumb, aur și așa mai departe – ce nu se pot divide la infinit și totuși să își păstreze caracterul specific. Ca mărimi, ele sunt infinit divizibile, dar ca și carne și os, ele nu sunt».*

Ibid. 35.13: *«Ascultă și ceea ce spune el puțin mai încolo* [Simplicius tocmai a citat fr. 4] *când face comparația ambelor [scilicet: a stărilor de amestec sau unitate și de separare]: «...cum aceste lucruri se rotesc și se separă prin forța și viteza mișcării. Viteza este aceea care produce forța. Viteza lor nu seamănă cu nimic din ceea ce există acum în lumea oamenilor, căci este negreșit de multe ori mai mare»».*

Ibid. 175.11. *«Anaxagora a spus «Un lucru nu este divizat sau separat de altul», pentru că toate sunt în tot; și în altă parte «Lucrurile nu sunt tăiate cu un topor, nici caldul de rece, nici recele de cald», fiindcă nimic nu există în sine și pur.»*

Ibid, 176.17. *«Anaxagora nu a spus clar, după câte știu, că Intelectul încearcă să separe homoiomeriile, dar îi este imposibil să o facă. El a spus mai degrabă că Intelectul a inițiat mișcarea, a produs rotația și este cauza întregii separări; căci după ce a arătat că Intelectul este cauza rotației, el a adăugat «și această rotație a provocat separarea. Densul este separat de rar, caldul de rece, ceea ce este luminos de ceea ce este întunecat, uscatul de umed.» Puțin mai încolo el continuă «Nici un lucru nu este complet separat sau divizat de altul.» În mod clar apoi, când spune «ceea ce este rar» etc., e vorba de alt înțeles decât «un lucru nu este separat de altul». Și când vorbește despre generarea a toate din toate, el nu vrea să spună din toate lucrurile (el nu spune că o funie este separată de ceea ce este alb), ci din contrarii, așa cum arată altundeva – «lucrurile din universul unic nu sunt separate unul de altul și nici tăiate cu un topor.»»*

Simpl. *Cael.* 608.24 (după ce citează începutul fr. 1, cu menționarea lui *apeiron* și

apeira): «*Prin* apeira *el a înțeles probabil neinteligibil și de necunoscut pentru noi. Acest lucru se exprimă prin cuvintele «astfel că noi nu putem cunoaște numărul de lucruri ce se diferențiază, nici prin rațiune, nici în fapt.» El ne lămurește că le-a crezut finite ca tipuri; fiindcă spune că Intelectul cunoaște toate lucrurile, însă dacă ele ar fi fost chiar infinite, nu ar fi putut fi cunoscute, căci cunoașterea definește și delimitează cogniscibilul. «Intelectul cunoaște toate lucrurile», spune el, «atât pe acelea care sunt amestecate, cât și pe acelea care sunt separate, atât ceea ce era să fie, cât și ceea ce era».*[11]

Simpl. *Fiz.* 300.29: «*Este limpede că el a folosit Intelectul ca agent al genezei, din aceea că el spune că devenirea nu este nimic altceva decât separare, iar cauza separării este Intelectul. Ceea ce spune Anaxagora este: «După ce Intelectul a inițiat mișcarea, ea a început să se retragă din tot ceea ce a fost mișcat, și tot ceea ce Intelectul a mișcat a fost divizat. Și cum mișcarea și divizarea s-au pornit, rotația a făcut ca să se dividă și mai mult.»*»

Ibid, 178.33 [Empedocle a considerat elementele finite ca număr, Anaxagora infinite], «*dacă într-adevăr Anaxagora a presupus că nu calitățile simple și arhetipale, ci compușii sunt elementele atunci când a scris: «și această rotație a produs separarea. Densul este separat de rar, caldul de rece, ceea ce este luminos de ceea ce este întunecat, umedul de uscat.» Și puțin mai încolo: «Densul, umedul, recele și întunecatul s-au adunat aici unde sunt ele acum, iar rarul, caldul și uscatul s-au retras în regiuni mai îndepărtate din aither.» El spune că aceste arhetipuri simple sunt separate, și spune că alte lucruri mai complexe decât ele se adună uneori în compuși și se separă alteori, ca de pildă pământul. El explică astfel: «Din aceste lucruri care se separă, se constituie pământul; apa se separă din nori, și pământul din apă, și din pământ se solidifică pietrele prin răcire.» Întorcându-se în acest fel spre formele simple, Anaxagora, se vede, își aduce filosofia elementelor mai aproape de principiul prim decât a făcut-o Empedocle. E posibil ca Aristotel și Platon, și înaintea lor pitagoricii, să fi ajuns mai aproape de stabilirea principiilor complet elementare, adică materie și formă, și mai aproape chiar decât cei care au afirmat o varietate de forme în corpuri lipsite de calități, pentru a fundamenta diferențele calitative ale elementelor, crezând că sunt aproape de materia ultimă, și atribuind piramida focului și alte figuri celorlalte elemente. Democrit pare să fi formulat clar acestea, dar demersul său se spulberă repede fiindcă el nu ajunge să analizeze corpurile simple în materie și formă.*»

CAPITOLUL 5

ARCHELAOS

Viața și reperele. Sursele noastre sunt de acord cu faptul că Archelaos a fost discipolul lui Anaxagora și învățătorul lui Socrate. Asocierea lui cu Socrate este relatată de contemporanul lor Ion din Chios și este menționată și în surse mai târzii, iar faptul că el era mai în vârstă constituie singura informație pe care o avem despre vârsta sa[1]. El a fost atenian[2], iar poziția sa între Anaxagora și Socrate dobândește o semnificație simbolică: el a fost numit ultimul dintre filosofii fizicieni, din cauza presupunerii simpliste a comentatorilor din antichitatea târzie că filosofia «presocratică» fusese interesată de «natura lucrurilor», pe când Socrate a abandonat de îndată și complet această temă și s-a interesat de problemele vieții umane. Hippolytos, de pildă, scrie (1.10) că «filosofia naturală a durat de la Thales la Archelaos, al cărui discipol a fost Socrate[3]».

Despre scrierile sale deținem doar afirmația Lexiconului din Suda conform căruia el «a compus o *physiologia* și a considerat că binele și răul nu sunt stabilite prin natură, ci prin convenție. El a mai scris și alte lucrări». Nimic nu s-a păstrat, cu excepția, probabil, a patru cuvinte care apar în Plutarh (fr. 1a în DK), și pe baza mărturiilor se poate afirma că el a fost un gânditor minor și probabil nu foarte clar. Referirea la bine și rău ar putea indica o operă separată pe probleme de etică. El a fost în general numit «fizicianul», dar Sextus (*Math.* 7.14, A6) spune că el s-a ocupat atât de partea fizică cât și de partea etică a filosofiei, iar Diogenes (2.16) că el «pare să fi tratat despre etică, fiindcă el a filosofat pe marginea legilor și în legătură cu lucrurile drepte și corecte», adăugând și afirmația despre caracterul convențional al binelui și răului. Doxografia, prin Hippolytos (1.9.6, A4), ne lămurește că el și-a desfășurat expunerea despre originile vieții și lumii până la originile societăților, legilor și artelor umane. Fiind contemporan cu primii sofiști, s-ar putea ca el să fi acceptat antiteza lor favorită dintre natură și convenție. Ținând cont de datarea sa relativ timpurie, este posibil chiar, așa cum sugerează frazele din Diogenes și din Suda, ca el să fi făcut pionierat în acest domeniu. Din sumara indicație a lui Hippolytos, ni-l putem imagina ca urmând aceeași linie ca și Protagoras, în discursul atribuit lui de către Platon: morala și legea nu sunt un dar original de la natură, ci s-au dobândit în decursul timpului și prin experiențe amare. Nu putem spune mai mult decât atât, dar este util să reamintim că la Atena pătrunsese fermentul iluminării sofiste, și nu se poate ca vreun filosof atenian să fi rămas neatins de el[4].

Principiile fizice. Mărturiile târzii despre filosofia sa naturală sunt parțial obscure. Acest fapt s-ar putea datora tradiției defectuoase și confuziei cu Anaxagora, dar impresia de neînlăturat este aceea că, urmându-și maestrul în multe privințe, el a încercat din greu să fie și original, dar nu a fost capabil să facă aceasta cu succes. Theophrastus, reluat de Simplicius, a scris: «În cosmogonie și în restul, el a încercat să aducă o contribuție originală, dar a stabilit aceleași *archai* ca și Anaxagora. Ambii postulează homoiomeriile, făcând *archai* infinite ca număr și eterogene[5].

Ca și Anaxagora, el a așezat Intelectul la început, dar a negat completa sa puritate și separare: «chiar și Intelectul conține amestec» (Hippol., 1.9.1, A44). Intelectul a fost cauza originară a mișcării, și, așa cum apare într-una din sursele noastre, a combinării și separării. Dar nu se spune nicăieri că ea este sursa *ordinii,* în *Placita* este negat explicit titlul de «cosmopoeic», iar Archelaos ar putea fi învinuit, chiar mai mult decât Anxagora, de a fi lăsat crearea universului pe seama influenței cauzale a forțelor naturale mecanice[6].

Deși a folosit aceleași *archai* ca și Anaxagora (în versiunea lui Hippolytos, «a descris amestecul de materie așa cum a făcut-o și Anaxagora și la fel a procedat cu *archai*»), el a spus de asemeni că *arche* sau elementul este aer «ca și condensarea și rarefierea lui.» Astfel, stabilește Aetius, de la care avem o scurtă și surprinzătoare declarație, că el «a numit *aerul* și Intelectul Zeul», și o alta, «cosmosul a apărut din căldură și mișcare.»[7] Putem presupune doar, observând anumite afinități între Anaxagora și gânditorii ionieni mai timpurii, în special Anaximene, că el a încercat să îi apropie și mai mult prin abandonarea purei separări a Intelectului și încercarea de a explica *aerul* animat, auto-mișcător al lui Anaximene ca pe un amestec de Minte și materie – întorcându-se, de fapt, la hylozoismul naiv al lui Anaximene din fr. 2, cu identificarea dintre *aer* și viață (*psyche*). Identificarea *aerului* cu «toate lucrurile laolaltă» de la început era simplu de realizat, căci Anaxagora însuși spusese că în acest stadiu «*aerul* și *aither*-ul îmbrățișau toate lucrurile» (fr. 1, anterior). Faptul că astfel a procedat Archelaos este concluzia cea mai rezonabilă a doxografilor dar, deși de obicei ei nu sunt un model de interpretare foarte corectă, incoerența lor în acest caz este atât de gravă încât ne face să suspectăm faptul că respectiva confuzie provine din chiar mintea lui Archelaos. Pe lângă afirmația hotărâtă că *arche,* elementul, este *aer,* mai aflăm și că *archai* sunt calde și reci, caldul și recele fiind cele două cauze ale generării, că *arche* al mișcării este separarea caldului și recelui, una de alta, sau chiar că *arche* a toate este pământul! [8]

Cosmogonia. Amestecul originar, putem conchide, semăna cu o ceață întunecoasă, și din acesta, caldul și recele s-au separat mai întâi, ca și din *apeiron*-ul lui Anaximandru, dar prin procesul de condensare și rarefiere al lui Anaximene. Aceasta este în linii mari o repetare a ideilor lui Anaxagora (mai sus). Ele au luat forma focului și a apei (Aet. 1.3.6, A7). Apa, «topită» de căldură, s-a scurs în centru, și după ce s-a răcit s-a condensat în pământ.[9] Pământul este «stăpânit» (ținut pe poziție) de către aer, iar aerul, la rândul său, prin rotația focului din afara lui. Astfel că pământul se află în repaus în centru (fiindcă mișcarea este o proprietate a căldurii și staționare a răcelii), și este o foarte mică parte din întreg.[10]

Aerul (nu aerul originar, ci cel produs de «procesul focului», adică probabil prin acțiunea căldurii din apa condensată din aerul primar), fiind aprins, se transformă în stele, dintre care soarele este cea mai mare, luna este următoarea, iar celelalte au diferite măsuri. Ele sunt descrise în cuvintele lui Anaxagora ca bucăți de piatră încinse (Aet. 2.13.6., A15). Înainte de înclinarea cerurilor, soarele nu strălucea deasupra pământului: doar mai apoi i-a dăruit soarele lumina, l-a uscat și a făcut aerul transparent[11]. Mai înainte pământul fusese o mlaștină îmbibată cu apă, mai înaltă înspre margini și concavă în centru. Concavitatea explică de ce soarele nu răsare și nu apune în același timp în diferitele regiuni ale lumii locuite. Aceasta reprezintă o îndepărtare de Anaxagora, însă o idee adoptată de Democrit.[12]

Creaturile vii. Există două explicații ale felului în care Archelaos a gândit originea vieții animale:

> (*a*) D. L. 2.17: «*El spune că animalele s-au născut din pământ, când acesta era cald și arunca un nămol ca laptele, care a servit drept hrană: oamenii au fost produși în același fel*».
>
> (*b*) *Hippol.* 1.9.5. (A4): «*În privința animalelor el spune că atunci când pământul s-a încălzit mai întâi în partea sa de jos, unde căldura și răceala erau amestecate, au apărut multe feluri de animale, inclusiv oamenii. Toate se hrăneau la fel, fiind alimentate cu nămol, și toate trăiau puțin. Mai târziu, s-a produs nașterea unora din alții*».

Originea animalelor și a oamenilor, din pământ, sub acțiunea căldurii, reflectă încă o dată o credință foarte veche care fusese deja rationalizată de câțiva filosofi, inclusiv Anaximandru și Empedocle (mai jos). Umezeala este la fel de necesară ca și căldura, și deși ea nu este menționată în acest scurt fragment, știm totuși că pentru Archelaos pământul a început ca o mlaștină sau un lac (λίμνη). Analogia dintre pământul procreator și o mamă umană a fost luată în serios[13], și aici este dusă cu un pas mai departe, prin aceea că pământul oferă un fluid lăptos ca hrană pentru produsele sale. Aici apare, pentru prima dată, această idee stranie, care va fi preluată mai târziu de către epicurei[14].

Archelaos l-a copiat pe Anaxagora spunând că Intelectul este prezent în toate animalele deopotrivă, deși unele sunt mai lente și altele mai rapide în folosirea ei (Hippol., 1.9.6.). Theophrastus nu a considerat că teoria sa despre percepția prin simțuri merită menționată în istoria pe care a alcătuit-o pe această temă, prin urmare ea nu era probabil originală. Nu știm nimic, cu excepția relatării eronate a lui Diogenes (2.17) că «el a fost primul care a spus că sunetul este produs prin zguduirea aerului».

Concluzie. Archelaos a fost discipol al lui Anaxagora și a acceptat teoria învățătorului său despre materie, dar, se pare, a spus puține despre aceasta și s-a concentrat asupra dezvoltării cosmosului din cald și rece, care s-au separat primele din masa inițială de *aer*, și care trebuie considerate *archai* ale lumii actuale. Este normal ca el să fi trecut repede peste «homoiomeriile» din teoria materiei, căci acelea au fost tratate într-un mod extraordinar de inițiatorul ei și nu puteau decât să își piardă din valoare atunci când erau mânuite de elevul mai puțin dotat.

Prin cosmogonia sa el a dus mai departe tendința de a reveni cât mai mult posibil către modelele ioniene. Acest fapt apare clar, de pildă, în faptul că abandonează puritatea și izolarea Intelectului, și că preia teoria lui Anaximene despre corpurile cerești, ca fiind produse din cer prin rarefiere, în contrast cu ideea maestrului său că ele au fost smulse cu forța din pământ și aprinse prin rotirea cerurilor.

El își apleacă speculația asupra originilor societății umane, a legilor și a artelor, a binelui și răului. Dacă este adevărat că prin această parte a operei sale el merită să fie desemnat drept cel care a formulat pentru prima dată antiteza convenție – natură, și afirmația că binele și răul sunt subiecte ale unei convenții și nu își au locul printre lucrurile naturale, probabil că de aici se poate reclama o anumită faimă pentru el. Aceasta a fost tema predilectă a gânditorilor atenieni din a doua jumătate a secolului al cincilea, și principalul punct de dispută între sofiști, pe de o parte, și Socrate și Platon, pe de altă parte.[15]

CAPITOLUL 6

FILOSOFIA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL CINCILEA

În Archelaos am găsit unite două trăsături: speculația cosmogonică și teoria etică și sociologică. E un moment prielnic pentru a ne opri și a cerceta relațiile dintre aceste două sfere de interese, în acest moment de ruptură din istoria gândirii grecești. Termenul «presocratic» este în mod obișnuit folosit pentru a acoperi toți filosofii «fizicieni» ai secolelor al șaselea și al cincilea, aflați în opoziție cu Socrate însuși și cu sofiștii, ca și cu gânditorii de mai târziu[1]. Lucru în concordanță cu viziunea tradițională, potrivit căreia până la un moment dat interesul filosofilor veritabili s-a îndreptat către lumea naturii exterioare, către cosmogonie, cosmologie, cu viața plantelor și animalelor sub aspect fizic, pentru ca în acel punct anume să se producă o modificare în modul de gândire. Omul a înlocuit universul ca centru de interes, teoriile morale și politice s-au dezvoltat, filosofia naturală s-a retras în plan secund. A fost o problemă de succesiune cronologică, iar ruptura s-a produs în mare măsură datorită unui singur om, Socrate. Această viziune își are originea în Aristotel, care în înclinația lui către ordine și sistematizare, mai potrivită pentru raționamentele logice decât pentru propozițiile istorice, a spus pur și simplu că investigarea naturii a încetat la Socrate și că filosofii și-au îndreptat atenția către desăvârșirea practică și politică; dar viziunea a fost statuată anterior, încă din pasajul autobiografic al lui Platon din *Phaidon*, în care el spune că deziluzia provocată de investigațiile fizice s-a petrecut chiar în gândirea lui Socrate.[2]

Deși nu este neadevărată, această teză, în forma sa simplă, tinde să dea o falsă impresie despre succesiunea evenimentelor în perioada târzie a secolului al cincilea. Probabil că ea nu este dreaptă nici cu gânditorii mai timpurii, la care se pot detecta idei ca asemănarea dintre microcosmos și macrocosmos sau interpretarea universului în termenii relațiilor umane. Mai ales, a fost detectat conceptul de *diké*, justiție, fie principiu abstract, fie zeiță puternică. Anaximandru o vedea la lucru în marile procese cosmice. La Heraclit, ea păzea măsura cursului soarelui, era identică cu vrajba cosmică, de care depindea existența lumii și de asemeni își exercita forța împotriva muritorilor păcătoși. Același lucru este adevărat și pentru *nomos*, legea, unica ordine divină ce guvernează deopotrivă omul și lumea.[3] Pentru Parmenide *Diké* este cea care interzice nașterea și pieirea a ceva. Xenofan a fost chiar mai interesat de problemele umane, și, pentru a cita iarăși din Jaeger, «încercarea lui îndrăzneață de a găsi *areté* omenesc în cunoașterea Zeului și în univers a stabilit o conexiune permanentă între știința cosmologică și educație.» În tradiția italiană, legătura era chiar mai evidentă și esențială. Pitagoricii au studiat ordinea cosmică în scopul reproducerii armoniilor ei în sufletul individual și în societate. Chiar folosirea cuvântului *kosmos* este parte integrantă a acestui demers. Trebuie subliniat faptul că, pe lângă alte sensuri[4], cuvântul avea în secolul al cincilea și o semnificație politică. Atunci când Herodot vorbește despre

guvernarea lui Lycurg din Sparta, și când Tucidide amintește de partidul din Beoția care dorea să schimbe forma de guvernământ cu o democrație sau o oligarhie, cuvântul folosit este *kosmos*. [5]

Sunt anumite considerații care ne interzic să vorbim despre o trecere de la un interes exclusiv pentru lumea fizică la o apropiere de problematica umană. Totuși o revoluție intelectuală a avut loc în acea epocă. Chiar și în folosirea lui *diké* de către un ionian ca Anaximandru, și chiar mai mult, de către Heraclit, sau de către grecii occidentali Parmenide și Empedocle, se poate detecta o tonalitate religioasă moștenită din trecutul mitopoetic. Parmenide, Xenofan și Empedocle erau ei înșiși poeți și moștenitori ai tradiției poetice. Aceasta era tradiția de tip etic și religios a lui Solon și Teognis, venind chiar de la Homer și Hesiod. Noul spirit pe care îl întâlnim în secolul al cincilea atenian este unul al reacției conștiente împotriva religiei, al umanismului în sensul deplin al cuvântului. El privește natura umană drept autonomă, și existența forțelor supranaturale atât ca îndoielnică precum și ca fiind o ficțiune inventată de oameni. În același timp, înțelepciunea gnomică a poeților s-a transformat în teorii etice și politice sistematic argumentate. Aceasta este revoluția în care sofiștii au avut un rol conducător.

Tabelul cronologic de la p. 227 ne oferă câteva fapte importante care adesea sunt uitate. Multe dintre date se cunosc numai aproximativ, dar dacă împărțim faptele pe decenii putem dobândi unele certitudini. Acolo unde există posibilitatea să nu greșim cu mai mult de un an sau doi, data cea mai aproape de realitate este menționată în paranteză. Reiese că cei mai influenți dintre sofiști, Protagoras și Gorgias, au fost aproape contemporani cu Empedocle și Anaxagora, mai bătrâni decât Zenon din Elea și Archelaos, și cu 30-40 de ani mai în vârstă decât Democrit. Prodicus a fost și el mai bătrân decât Democrit, și aproape contemporan cu eleații și Melissos. Ne este chiar mai dificil să determinăm datele exacte la care au scris lucrările lor acești filosofi, decât ne este în cazul datelor lor de naștere și de moarte, dar trebuie să admitem nu doar o influență a «fizicienilor» asupra sofiștilor (care este universal recunoscută), ci și una în sens opus. Avem în față contemporani care își citeau unii altora operele, iar în multe cazuri se cunoșteau personal.

În general, locul de întâlnire era Atena. Numai Socrate și Archelaos se născuseră în acest oraș, însă Atena epocii lui Pericle era un magnet intelectual de o extraordinară putere. Aici tânărul Socrate își încerca spiritul ascuțit într-o dispută cu Parmenide și Zenon, în jurul anului 450. Aici a petrecut Anaxagora din Clazomene treizeci de ani. Iar Socrate aici a citit opera lui Anaxagora și a fost învățat de către discipolul acestuia, Archelaos. Aici s-a stabilit Protagoras ca profesor plătit și a practicat timp de mai mult de zece ani. El a fost numît de către Pericle legislator al coloniei Thurioi din Italia, la întemeierea căreia s-a întâlnit cu Herodot și probabil cu Empedocle. [6]

Democrit atomistul, din aceeași cetate nordică ca și Protagoras, a venit și el la Atena, și potrivit unei surse a petrecut acolo câțiva ani[7]. Gorgias a fost trimis la Atena în 427 în fruntea unei solii de către cetatea sa natală Leontini din Sicilia, iar oratoria sa a făcut o impresie extraordinară. Pe lângă faptul că era cel mai mare orator al epocii, el a cunoscut și a adoptat teoriile senzației pe care le gândise filosoful de pe aceeași insulă, Empedocle, și a fost capabil să scrie un exercițiu de logică eleată. Este puțin probabil ca solia oficială la Atena să fi fost singura sa vizită în cetate. Prodicos și Hippias au vorbit la Atena cu Protagoras și Socrate, puțin după începerea războiului peloponesiac.

Prodicos, spune Platon, a fost adeseori acolo, iar Hippias de mai multe ori. Nu este înregistrată vreo vizită la Atena a lui Diogenes din Apollonia, dar concepțiile sale erau bine cunoscute de Euripide și Aristofan. Aceștia și alți scriitori atenieni ai epocii, ca Sofocle și Tucidide, sau ca Herodot, care a venit la Atena și apoi s-a stabilit în colonia acesteia, Thurioi, sunt martori ai marii răspândiri a ideilor filosofilor naturaliști și sofiști. Aristotel a spus, mai curând cu dispreț, despre Empedocle, că era mai mult un om de știință naturalist decât un poet (*Poet.* 1447 b19).

Un exemplu izbitor ale erorii de a presupune că epoca speculației cosmologice și fizice a fost cu totul anterioară umanismului lui Socrate și al sofiștilor este relația lui Democrit cu Protagoras. Democrit, «un Presocratico in ritardo», cum îl numește inspirat Alfieri, l-a menționat pe Protagoras (D.L. 9.42), l-a atacat într-adevăr și «a scris convingător și din plin» împotriva teoriei sale subiective a cunoașterii (Plut. *Colot.* 1109a). Sextus l-a alăturat lui Platon în această activitate, și ne simțim justificați să considerăm asertiunea sa că «pentru toți oamenii același lucru este bun și adevărat» (fr. 69) ca fiind îndreptată intenționat împotriva acestei subiectivități[8]. Similar, înaltul său precept moral (fr. 264) că «omul trebuie să simtă aceeași rușine față de sine ca și față de alții și să nu se poarte cu răutate sub cuvânt că nimeni nu îl știe, atunci când l-ar putea ști o lume întreagă» sună ca o ripostă împotriva ideii imorale lansate de Antiphon și Critias că unicul motiv pentru care nu facem rău este acela că ne temem să nu se afle.

Una dintre rațiunile pentru care nu putem vorbi de umanism ca înlocuind pur și simplu științele naturale este aceea că interesele ambelor direcții s-au suprapus în mai multe puncte. Unii dintre sofiști erau inițiați în matematici și includeau astronomia și alte subiecte speciale în lecțiile lor. Invers, Democrit, care ne este cunoscut mai ales pentru teoria sa atomică a materiei, a scris mult despre etică. Nu a existat un hotar despărțitor între «natură» și «om», așa cum se și vede în mod evident în cazul lui Archelaos. Cosmologiștii au inclus întotdeauna în speculația lor originea vieții animale și umane. Pare o parte a aceleiași povești continue, face presupuneri despre începuturile civilizației și artei, iar viziunile despre originea instituțiilor sociale și politice colorează decisiv (și sunt colorate de) concepțiile despre natura și scopurile lor în timpurile despre care vorbim. Speculațiile despre această sferă universală își trag rădăcinile de la Anaximandru, și a fost în mod sigur formulat, de către Anaxagora, cum arată Vlastos, faptul că «civilizația este un episod cosmic»[9]. Astfel se întâmplă ca opiniile despre originea meșteșugurilor, a societăților și a moralității, pe care Platon le atribuie lui Protagoras, sofistul care a respins cunoașterea ca nefiind folositoare și care a pretins că îi poate preda arta politicii, să fie paralele cu cele ale lui Democrit și ale lui Diodor, în ceea ce s-a păstrat din cosmologia sa. Ideea sa că superioritatea fizică a animalelor este depășită de către inteligența oamenilor, apărea la Anaxagora (fr. 21b). Pe de altă parte, Democrit, interesat și el de originile artelor, le-a atribuit observării și imitării animalelor: păianjenul ne-a învățat cum să țesem, rândunica cum să construim o casă. Concepții despre originile artelor, cu sublinierea inteligenței umane, sunt atribuite personajelor lor de către toți cei trei tragedieni.[10]

Acesta este un punct de legătură între filosofia fizicalistă și cea umanistă a acelei perioade. Altul este chiar cuvântul *physis* («natură»). Oamenii de știință ionieni îl utilizaseră cu un sens general de sumă-totală a realității, sau originea și actuala ei structură; dar, bineînțeles, termenul fusese aplicat încă de timpuriu și alcătuirii sau

formării anumitor lucruri sau specii, ca planta, în *Odiseea*.[11] În secolul al cincilea el a început să fie folosit în special pentru natura *umană*, și, la plural, pentru naturile ființelor umane individuale. Citim în Euripide despre «naturile muritorilor». «Aceste naturi» (ca și aceea a lui Oedip), spune Creon în *Oedipus Tyrannus*, «sunt poveri pentru ei». Din Aristofan aflăm că unii «învață singuri, fără profesori, printr-o natură inteligentă», care se potrivește bine cu acea caracterizare pe care Tucidide o face lui Temistocle ca «împrăștiind în jur o remarcabilă putere a *pshysis*-ului», fiindcă el a ajuns la opinii ferme «prin înțelepciunea sa naturală, fără să învețe». *Fizis*, ca înzestrare înnăscută, este pus în contrast cu învățătura și de Pindar.[12] Această aplicație a cuvântului la natura umană, și, în particular, la trăsătura sa distinctivă, este descrisă de Jaeger (*Paideia*, I, 303) ca «o ruptură imediată... conceptul de *physis* a fost transferat de la întregul univers la o singură parte a lui – omenirea». Este exagerat să vorbim despre un transfer de la întreg la parte. Încă de la Homer, cuvântul *physis* a fost utilizat pentru lucruri singulare sau specii, ca și pentru întregul univers. (Parmenide scria despre *physis*-ul lunii). Faptul era atât de obișnuit încât «*physis*-ul a ceva» nu era nimic mai mult decât o perifrază a obiectului însuși, ca atunci când Oedip îi spune lui Tiresias că ar mișca din loc o piatră de mânie (literal «*physis*-ul unei pietre», *O. T.*334 sq.), deci ar fi straniu dacă termenul nu ar fi aplicat și naturii umane.

Este adevărat că în acele vremuri studiul naturii umane atrăsese mai mult atenția. Procesul a fost înregistrat și de tratatele hipocratice despre om ca organism fizic.[13] «Natura omului» și «natura umană» sunt, ambele, expresii hipocratice, cea din urmă apărând în tratatul care poartă ca titlu pe cea dintâi. A fost utilizat ca titlu și de către Diogenes din Apollonia și de Democrit. Pentru a înțelege și vindeca bolile, era esențial să fii familiarizat atât cu *physis*-ul omului în general cât și cu diferiții *physeis* ai pacienților individuali. În *Despre epidemii I* se spune că în diagnostic învățăm «de la *physis*-ul comun al tuturor ca și de la acela specific fiecărui individ», în *Despre epidemii VI* că «naturile» sunt adevărații medici; natura își găsește propriile sale căi și face ceea ce este necesar, fără instrucțiuni. Potrivit lui *De humoribus*, diferitele naturi se comportă mai bine sau mai rău în diverse clime și locuri. Un aforism stabilește că bolile sunt mai puțin periculoase dacă *physis*-ul pacientului li se potrivește, iar *De arte* găsește atât un *physis* al pacientului cât și unul al bolii.

Individualitatea «naturii» fiecărui om a fost deja recunoscută de Empedocle (fr. 110.5, mai sus) și este subliniată în mod repetat în corpusul hipocratic. Un alt exemplu se află în *De flatibus*: «Un corp diferă de altul, un *physis* de altul, o dietă de alta». Pentru a scrie corect despre regim (se arată în tratatul despre acest subiect) «trebuie mai întâi să cunoști și să distingi *physis*-ul oricărui om».[14] Aceste idei, împreună cu cele ale lui Empedocle și cu epistemologia lui Parmenide, se potrivesc bine cu teoria relativistă despre cunoaștere a lui Protagoras. Tratatele hipocratice se întind de-a lungul secolelor cinci și patru, și datarea exactă a fiecăruia nu este posibilă. Dar Hipocrate însuși a fost aproximativ contemporan cu Socrate (născut în 469) și doctrinele despre natura umană citate aici aparțin, în mod evident, mediului intelectual al filosofiei naturale și umaniste de secol cinci. Nu este nevoie să spunem că sensul mai general al lui *physis* nu lipsește: considerăm critica adusă acelora care au scris despre natură o referință la ordinea lucrurilor în natură și așa mai departe.[15]

Aceste constatări conduc la un alt punct de legătură între filosofii naturaliști și umaniști, respectiv interesul contemporan pentru problema relațiilor dintre *physis* și *nomos* (obișnuință, obicei, tradiție, lege). Aceasta va fi pe deplin cercetată mai târziu. Aici trebuie să menționăm doar că în timpurile mai vechi legea a fost privită ca imuabilă, fiind de origine divină. Cum a spus Heraclit (fr. 114), «Toate legile umane sunt hrănite de una, cea divină». Antiteza dintre *physis*, ca divin și inalterabil, și *nomos*, ca făcut de om și schimbător, apare în scrierile hipocratice[16]. Pentru sofiști era una dintre ideile de bază. *Locus classicus* este un lung fragment de papirus al lui Antiphon, în care diferențele dintre moralitatea naturală și cea convențională sunt tratate detaliat, și apare constant în paginile lui Platon, drept cel mai mare dușman al propriei sale imagini despre lume. În forma sa sofistă, concepția reprezenta o traducere în termeni morali a distincției dintre aparență și realitate, care a urmărit filosofia încă de la Parmenide. Empedocle spunea că, deși nașterea și moartea nu sunt reale, el se va conforma *nomos*-ului și va vorbi despre ele (fr. 9, mai sus). Democrit atinge punctul culminant, considerând că fenomenele sunt numai semne care stau pentru realitatea nevăzută și conchizând că atomii homoiomerici constituie numai ei realitatea (i.e. *physis*, fr. 168): calitățile perceptibile, cum sunt mirosul, căldura și culoarea, sunt doar nume prin *nomos* (fr. 125). Ele sunt rezultatul subiectiv ale interacțiunii dintre atomi, compunând obiectele externe (sau peliculele de atomi care sunt emise de ele), ca și pe acelea din propriile noastre corpuri; și cum nu există doi oameni care să aibă constituții atomice identice, nu există doi oameni ale căror senzații să poată fi identice. Diogenes din Apollonia a ajuns la concluzia că ceea ce percepem ține de *nomos*, nu de *physis*. O teorie relativistă a cunoașterii a fost susținută și de către sofiști. Nu putem spune că ei au învățat-o de la atomiști sau de la Anaxagora (mai sus), nici că filosofii fizicaliști au învățat-o de la ei. Ea era parte din spiritul epocii, fapt ce l-a făcut pe Pindar să-l slăvească pe «*Nomos* regele a toate». Tendința apare mai explicit în savoarea cu care Herodot descoperă și narează obiceiurile și credințele incompatibile ale diferitelor rase, iar el a avut un predecesor în Xenofan, cu zeii săi sciți și etiopieni. Strâns legată de acestea este problema rolului jucat de înzestrarea naturală și de învățătură în însușirea diverselor aptitudini și în special a lui *areté*, care aduce succesul în relațiile sociale și politice. Din pretenția sofiștilor că pot comunica aceste realizări a rezultat o urgență practică, iar întrebarea «Se poate învăța virtutea?», care figurează în dialogurile platonice, poate fi detectată deja în scrierile secolului al cincilea.

Ionienii au pornit tradiția cercetării libere aducând totul în fața tribunalului discuției și criticii raționale. În secolul al cincilea, această tradiție se stabilise ferm la Atena, atât printre filosofii naturaliști cât și printre cei umaniști, justificând titlul de «iluminism», care se dă de obicei acelei perioadei și acelui loc, și ducând către cea mai fundamentală și mai universală dintre trăsăturile pe care le aveau în comun: substituirea peste tot a cauzelor divine cu cele naturale.[17] Printre fizicieni se observă în anumite concepții o întoarcere spre ionienii mai timpurii: Diogenes din Apollonia, Idaeus din Himera, și, în felul său, Archelaos, se întorc către Anaximene, alegând aerul ca substanță primară și rarefierea și condensarea ca principalele procese cosmogonice. Caldul și recele continuă, în același timp, atât în teoriile cosmologice cât și în cele biologice, să joace un rol vital, care le-a fost atribuit mai întâi de Anaximandru.

ANEXĂ

Câteva figuri minore ale perioadei

Hippon[1] a fost un eclectic tipic al acestei perioade, un filosof naturalist, nu de mare originalitate, care, ca și alții din vremea sa, a fost profund interesat de fiziologie. El a fost satirizat de Cratinus, contemporanul lui Aristofan, într-o piesă numită *Panoptai* sau *Omniscienții*, scrisă la câtva timp după *Norii* lui Aristofan (423 a.Chr) Eticheta «ateu» pe care o poartă de obicei, și pentru care nu avem nici o explicație convingătoare, se pare că i-a fost lipită ca urmare a piesei, căci se spune că respectivul Cratinus îl prezenta ca ireligios și știm cât rău i-a făcut lui Socrate caracterizarea asemănătoare din *Norii*[2]. Faptul că el a a scris după Empedocle se deduce clar din nota lui Aristotel (*De an.* 405b3) că el i-a criticat pe aceia care au spus că sângele este sufletul[3]. Se afirmă despre el în mod felurit că provine din Samos, Metapontum, Rhegium și Croton, amestec cu aromă pitagorică, și probabil că a fost la un moment dat membru al frăției pitagorice, cum spune Iamblichus (pe baza lui Aristoxenus)[4].

Aristotel avea o părere proastă despre el: «precaritatea» și «lipsa de valoare» (εὐτέλεια) ale gândirii sale îl fac nevrednic să fie inclus în succesiunea filosofilor (*Metaf.* 984a3); el făcea parte dintre gânditorii mai puțin subtili și simpli (φορτικώτεροι) (*De an.* 405b1). Dovezile întăresc acest verdict. În problema *arche*-ului universului, el a încercat să reintroducă cea mai veche teorie, aceea a lui Thales, că acesta era apa sau «umezeala». Se pare, spune Aristotel, că el avea în minte puterea ei generativă, dovedită prin natura lichidă a seminței[5]. Hippolytos oferă informații mai precise (*Ref.* 1.16; DK, A3): apa a produs sau a dat naștere la foc, care apoi «și-a înfrânt părintele» și a format cosmosul. Putem adăuga la aceasta o altă afirmație târzie, aceea că el a stabilit două *archai*, focul și apa. Pare o încercare de a combina monismul timpuriu cu o teorie precum aceea a Căii Aparenței a lui Parmenide, deși nu se explică felul cum apa însăși (numită și «recele») poate produce focul («caldul»). Simplicius spune foarte bine că «fierbintele locuiește în umed» (*Fiz.* 23.24; DK II A13) în lumea actuală, dar acest fapt este posibil numai pentru că ele au existat dintotdeauna într-o stare de paritate, cum observa Parmenide.

Arche universal era, ca întotdeauna, substanța vieții sau *psyche*. Hippon a spus că *psyche* era creierul, de substanță apoasă, și apărut din sămânță, care crește din măduvă. Pentru greci, creierul și măduva erau identice, creierul fiind o continuare a «măduvei spinării», iar creierul și sămânța au fost considerate identice de către Alcmaeon și poate și de către alții.[6] În acest sistem Hippon mai introduce un alt loc comun în Grecia antică, asocierea tinereții și vigorii cu umezeala și a bătrâneții și morții cu uscăciunea.

> *Părerea lui era aceea că există în noi propria noastră umezeală, prin care simțim și prin care trăim. Când această umezeală se află în condiție bună, creatura vie este sănătoasă, dar atunci când umezeala se usucă, ea își pierde simțurile și moare. Acesta este motivul pentru care oamenii bătrâni sunt uscați și au simțurile slăbite, anume faptul că sunt fără umezeală. În mod asemănător, tălpile picioarelor sunt insensibile deoarece le lipsește umezeala... Într-o altă carte același scriitor spune că respectiva umezeală se modifică în funcție de excesul de căldură sau de răceală, producând astfel bolile. Ea se preschimbă*

într-o mai mare umezeală sau uscăciune sau într-o țesătură mai deasă sau mai rară sau în alte substanțe, și astfel el explică toate cauzele bolilor. Oricum, el nu numește bolile astfel produse[7].

În controversata problemă iscată de întrebarea dacă ambii părinți contribuie cu semințe la reproducere, în privința căreia Empedocle și Anaxagora au avut păreri diferite, Hippon a făcut sugestia neinspirată că femelele produc semințe care, însă, sunt desprinse din uter și nu contribuie cu nimic la naștere[8]. El mai spune că sexul fătului depinde de consistența seminței (Aet. și Censorinus, A14). Un alt pasaj din Censorinus îl reprezintă ca subliniind importanța numărului șapte în stadiile principale ale vieții umane, în același fel și aproape în aceleași cuvinte ca și pitagoricii, pe care îi descria Alexandru din Aphrodisias. Faptul că și numărul zece primește, de asemenea, o semnificație particulară, subliniază afinitățile cu pitagoricii[9]. Ca și Diogenes din Apollonia și Democrit, el a presupus că embrionul este hrănit prin alăptarea de la un fel de sân crescut în uter (Cens., 6.3, A17)[10]. El a scris și despre botanică, iar opiniile sale despre distincția dintre plantele sălbatice și cele cultivate au fost citate și criticate de Theophrastus în a sa *Historia Plantarum* (1.3.5. A19).

A fost descoperit un singur fragment din scrierile sale, în 1885, el fiind citat de Crates din Mallus (secolul II a.Chr.), și a fost repetat într-un comentariu despre *Iliada* (DK, II, p. 387 sq.). În el se spune că toată apa dulce provine din mare, fiindcă apa mării este mai adâncă decât orice izvor, și ceea ce se află la un nivel mai înalt decât marea trebuie să se fi ridicat din ea. Zeller (ZN, 336, n. 1) credea că această constatare arată că Hippon acceptase ideea lui Thales potrivit căreia pământul apare din apă, ceea ce fără îndoială că așa s-a și întâmplat. Apa mării este îndulcită prin filtrare pe măsură ce iese prin porii pământului. Este exact opusul a ceea ce a presupus Anaxagora că se întâmplă (mai sus). În orice caz fragmentul nu este foarte interesant.

Hippon este interesant pentru că, fiind lipsit de distincție și originalitate, devine o oglindă a ideilor vehiculate în epoca sa. În special, trebuie să observăm, încă o dată, tendința sa de a reveni mereu la ionieni, importanța uriașă acordată căldurii și răcelii[11], conexiunea intimă dintre univers și corpul uman, cosmologia și fiziologia. Acest paralelism între macrocosmos și microcosmos invada și multe dintre scrierile hipocratice, deși este combătut cu tărie în tratatele mai empirice și mai strict medicale, și este dus până la absurd în tratatul *Despre șapte*. Se spune acolo că animalele și arborii de pe pământ au o structură asemănătoare cu cea a universului: părțile pietroase ale pământului seamănă cu oasele, ceea ce le înconjoară cu carnea, râurile cu sângele din vene și așa mai departe. Importanța numărului șapte în viața umană apare încă de la Solon, dar el nu ar fi făcut comparația grotescă dintre Peloponez și cap (fiindcă «este locul oamenilor înțelepți»), dintre Ionia și diafragmă, dintre Egipt și burtă și așa mai departe până la șapte[12]. Identificarea macrocosmosului cu microcosmosul, într-o formă sau în alta, se întoarce până către omul pre-filosofic. Ea apare cu ideea pământului ca mamă, iar ideea că pietrele sunt oasele ei este punctul central în mitul lui Deucalion. Este fascinant, ca dovadă a persistenței formelor principale de mit în mentalitatea apuseană, să-l întâlnim înflorind în plină lumină a raționalismului secolului al cincilea (așa cum a înflorit și în Renaștere), precum este incitant să îi urmărim variațiile de care a fost capabil în expunerea superficială din *Despre șapte*, în gândirea unui așa-zis raționalist ca Hippon și într-o gândire superioară precum cea a lui Alcmaion.

Alte câteva figuri ale epocii trebuie cercetate pe scurt. *Cratylos* este cunoscut mai ales pentru a fi dus doctrina heraclitică a fluxului până la consecințe atât de extreme, încât a ajuns la a abandona folosirea limbajului și pur și simplu la a-și mișca degetul. În dialogul purtând numele său, Platon l-a reprezentat într-o conversație cu Socrate, deși s-ar putea să fi fost mai tânăr decât acesta. Și aici este făcut să exprime acordul cu opiniile lui Heraclit (deși nu le depășește) și să creadă că numele se potrivesc în mod natural cu obiectele numite. Probabil, așa cum a sugerat D. J. Allan, acesta este un stadiu mai timpuriu al gândirii sale decât acela la care, în cuvintele lui Aristotel, «a ajuns în final»[13]. Opiniile lui *Cleidemos* despre senzație sunt menționate de Theophrastus între cele ale lui Anaxagora și acelea ale lui Diogenes din Apollonia, fapt ce ar putea oferi informații despre data nașterii sale, căci Theophrastus pare să fi procedat la o ordonare cronologică.[14] El îi afirmă originalitatea ideilor privind vederea, despre care a spus că se datorează numai faptului că ochiul este transparent. Toate simțurile, cu excepția auzului, sunt autonome, iar urechile nu au putere de discriminare ele însele, ci trebuie să primească stimuli de la minte. Credea că fulgerul este doar o părere, o aparență, ca și fosforescența, și figurează în lucrările de botanică ale lui Theophrastus cu remarci despre plante, natura lor generală (sunt compuse din aceleași elemente ca și animalele, dar mai amestecate și mai reci), bolile lor și timpul cel mai propice pentru însămânțare. *Idaeus din Himera* este grupat de către Sextus (*Math.* 9.360; DK, 63) cu Anaximene, Diogenes din Apollonia și Archelaos, căci a stabilit aerul ca *arché*. Această menționare a numelui său apare (probabil) cu șase sute de ani mai târziu, într-o listă schematică și parțial incorectă a tuturor celor care au postulat elemente corporale. (Se spune acolo că Xenofan a considerat atât pământul cât și apa drept *archai*, citându-se afirmația din fr. 33 că «*noi* toți ne-am născut din pământ și din apă»). Nu știm nimic altceva despre el, deși s-a presupus, pe baza unor indicii nu foarte clare, că el trebuie să fi fost filosoful acelei misterioase «substanțe intermediare» între apă și aer, sau aer și foc, menționate uneori de Aristotel.[15]

Oenopides din Chios este inclus de către Sextus, pe o altă listă, ca stabilind două *archai*, focul și aerul, și apare în Aetius printre aceia care spun că Zeul este sufletul lumii.[16] Probabil deci că a scris despre cosmologie, dar nu putem pretinde că știm altceva în afară de aceea ce a spus despre astronomie. Aceasta și matematica îl interesau în mod special. Activitatea sa poate fi aproximativ datată la începutul celei de a doua jumătăți a secolului al cincilea prin (a) declarația lui Proclus că era puțin mai tânăr decât Anaxagora, (b) relatarea că el era contemporan cu Democrit și că a fost menționat de acesta; și mai precis prin (c) faptul că estimarea făcută de el anului solar trebuie să o fi precedat pe aceea a astronomului Meton, care a fost făcută, spun sursele, în timpul solstițiului de vară din 432.[17] Eudemus este citat uneori ca descoperitorul abaterii eclipsei. În alt loc descoperirea este pusă pe seama lui Anaximandru, dar ne este greu să credem că faptul rămăsese necunoscut până la acea dată. Probabil că acesta i-a calculat unghiul. El era apt de aceasta datorită cunoștințelor sale matematice, iar Proclus sugerează că a utilizat matematica drept instrument astronomic.[18] Calea Lactee, afirma el, a marcat o cărare anterioară a soarelui, care mai târziu a fost deviată pentru cursul actual prin Zodiac. Aceasta este o teorie pe care Aristotel a atribuit-o unei părți a pitagoricilor.[19] El a vorbit despre «Marele An» (cel mai mic număr de ani care va conține un număr exact de luni lunare) de cinzeci și nouă de ani obișnuiți și a calculat mărimea

FILOSOFIA ÎN SECOLUL AL CINCILEA: CRONOLOGIE

DECADE	PRESOCRATICI	SOFIȘTI	ALȚII	EVENIMENTE
500-490	Pitagora moare. Parmenide este tânăr. Nașterea lui Empedocle (c. 492) și Anaxagora (c. 500).	Nașterea lui Protagoras (490 sau mai devreme).	Prima tragedie a lui Eschil (499). Nașterea lui Herodot (495). Nașterea lui Sofocle (496). Pindar este tânăr (n. 518). Nașterea lui Pericle.	
490-480	Nașterea lui Zenon. ? Nașterea lui Archelaos (mai tânăr decât Anaxagora, dar mai bătrân decât Socrate).	Nașterea lui Gorgias (483).	Nașterea lui Euripide (484)	Războaiele persane.
480-470	Xenofan moare.	Nașterea lui Prodicos (probabil la 20 de ani după Protagoras).		
470-460	Anaxagora și Diogenes din Apollonia scriu după 467 (vezi col. 5)	? Nașterea lui Antiphon (aprox. contemporan cu Socrate)	Nașterea lui Socrate (469). Prima tragedie a lui Sofocle (468).	Căderea meteoritului menționat de Anaxagora și Diogenes din Apollonia (467).
460-450	Nașterea lui Democrit (c. 460).	Nașterea lui Critias (455). Nașterea lui Antistene (455).	Nașterea lui Aristofan (450). Nașterea lui Tucidide. Prima tragedie a lui Euripide (c. 455).	Parmenide, Zenon și Socrate se întâlnesc la Atena c. 450.
450-440	Melissos stăpân la Samos (441).			
440-430	Leucip *fl.* Empedocle moare.			Întâlnirea lui Socrate cu Protagoras, Prodicos și Hippias la Atena (? 433). Izbucnirea războiului peloponesiac (431).
430-420	Diogenes din Apollonia scrie înainte de 423. Scrierile lui Democrit. Anaxagora moare (428)		Moartea lui Pericle (429). *Norii* lui Aristofan (423). Herodot moare (? 425). Nașterea lui Platon (427).	
420-410		Protagoras moare (420)		
410-400		Critias ucis (403).	Sofocle moare (406). Euripide moare (406). Tucidide moare (? c. 400).	Sfârșitul războiului peloponesiac (404). Regimul celor treizeci de tirani (404) și restaurarea democrației (403).
400-390	Democrit moare.		Socrate moare (399).	

anului la 365 $^{22}/_{59}$ zile.[20] În matematică, aflăm despre Eudemus, din comentariul lui Proclus despre Euclid, că el a investigat problema trasării unei perpendiculare pe o linie dreaptă dată, dintr-un punct din afara ei, și felul cum se poate construi într-un punct de pe o dreaptă dată un unghi egal cu un unghi dat (Eucl. 1.12 și 23).[21] Cel puțin, teoria lui despre revărsarea Nilului a fost originală. Apele subterane (ca izvoarele) sunt mai calde iarna decât vara, așadar seacă mai ușor iarna și au cursul mult mai bogat vara. Cum (spre deosebire de Grecia de pildă) Egiptul are parte de puțină ploaie iarna sau vara, acest fapt explică inundațiile din timpul verii ale râului (Diod. 1.41.1; DK, II).

Aceste exemple, care exclud pe cei cunoscuți de obicei ca sofiști, ne pot ajuta să ne limpezim imaginea despre punctele de interes ale acestei perioade intens active pe plan intelectual. Sofiștii au integrat în învățătura lor multe dintre aceste subiecte, alături de studiile umaniste de etică, politică, lingvistică. Alții, ca Meton astronomul și Hipocrate din Chios, matematicianul,[22] s-au specializat într-o singură ramură a cunoașterii. Unul dintre aceia care poate fi considerat, nu mai puțin ca oricare altul, un filosof la modă, este Diogenes din Apollonia, dar ideile sale sunt demne de discutat mai pe larg.

CAPITOLUL 7

DIOGENES DIN APOLLONIA

Fiind un mai tânăr contemporan al lui Anaxagora, ale cărui opinii au fost parodiate de Aristofan, Diogenes se află în centrul activității intelectuale descrise în capitolul anterior. Într-o încercare de a reînvia monismul și chiar hylozoismul lui Anaximene într-o epocă post-parmenidiană, el a folosit în mod considerabil teoriile timpurii, împărtășind puternice interese fiziologice și medicale. Dincolo de efortul eroic de a împăca monismul ionian cu acele curente de gândire contemporane lui, cea mai importantă însemnătate a lui rezidă probabil în afirmarea și apărarea răspicată a explicației teleologice a naturii[1], care a ajuns la o remarcabilă și influentă dezvoltare prin Platon și Aristotel.

(1) Viața și scrierile

Diogenes Laertius (9.57) spune că el a trăit în vremea lui Anaxagora, informație detaliată de Theophrastus (*ap.* Simpl. Fiz. 25.1, A5) și că el «a fost aproape ultimul care a studiat aceste probleme [adică *physis*-ul lucrurilor și problema schimbării] și a scris în cea mai mare parte eclectic, în anumite privințe urmându-l pe Anaxagora, în altele pe Leucip.»[2] Ținând seama de parodia concepțiilor lui din *Norii* lui Aristofan (produsă în 423 a.Chr.), se poate spune, cu mari șanse de probabilitate, că a scris între 440 și 423.

Jaeger (*TEGP*, 165) a considerat că atenția pe care i-o acordau poeții comici Aristofan și Philemon, este o dovadă a faptului că «el a trăit timp îndelungat în Atena». Concepțiile sale erau bine cunoscute acolo, dar altfel nu avem mărturii despre evenimentele vieții sale[3]. Nu este sigur nici măcar unde s-a născut, fiindcă au existat mai multe orașe cu numele de Apollonia. Aelian face mențiunea «Diogenes frigianul» pe o listă de «ateiști», iar Stephanus din Bizanț (secolul al patrulea p.Chr) «Diogenes filosoful naturalist», ca provenind din Apollonia, în Creta, înainte Eleuthernae. Se presupune în general că era «frigian» și că se născuse în colonia milesiană Apollonia, la Marea Neagră [4].

Despre scrierile sale, Simplicius oferă următoarea descriere (*Fiz.* 151.24, DK, A4):

> *Trebuie să se știe că acest Diogenes a scris un număr de tratate, cum menționează el însuși în cartea* Despre Natură, *în care spune că a compus ceva împotriva filosofilor naturaliști (pe care el însuși îi numește sofiști) și o* Meteorologie *(în care, adaugă el, discută despre arche) și mai ales o lucrare* Despre Natura Omului. *În* Despre Natură, *singura lucrare care mi-a căzut în mâini, se străduiește să demonstreze pe larg că în arche pe care îl postulează există multă inteligență.*

(Simplicius apoi reproduce un citat). Dintr-o informație indirectă a lui Galen (vezi Diogenes, fr. 9), care a admis cinstit că el însuși nu i-a văzut lucrările, aflăm că *Despre natură* conținea cel puțin două cărți. Aceasta este suma tuturor informațiilor despre numărul și natura lucrărilor lui.[5] Propoziția de început a «tratatului» său (probabil,

Despre Natură) este citată de Diogenes Laertius (9.57, fr. 1) și este crezul său de scriitor:

> *Afirm că oricine vrea să facă o expunere trebuie să își stabilească indiscutabil*[6] *punctul de pornire (sau principiul prim,* arche*), și să explice simplu și demn.*

(2) Tezele fundamentale: aerul ca *arché*

Din fericire pentru cunoștințele noastre despre Diogenes, Simplicius nu numai că a deținut cartea sa *Despre Natură*, dar a și citat abundent din ea. În afară de un pasaj foarte specilizat despre vene, toate extrasele noastre provin din același loc, din comentariul său despre *Fizica* lui Aristotel, și ar fi bine să începem prin a le traduce, în contextul în care le-a așezat Simplicius. Pasajul continuă imediat după acela citat anterior (*Fiz.* 151.28):

> *Imediat după introducere, Diogenes scrie după cum urmează (fr. 2):*
> *«Părerea mea este, în rezumat, aceea că toate lucrurile existente sunt modificări ale aceluiași lucru și sunt același lucru. Este evident acest fapt; fiindcă dacă lucrurile care există acum în cosmos – pământul, apa, aerul, focul și toate celelalte lucruri care există manifest în acest cosmos – dacă unul dintre acestea ar fi diferit de altul, anume diferit, în propria sa natură, și nu același lucru schimbat și transformat în multe feluri, ele nu s-ar putea amesteca în nici un fel unul cu altul, nici afecta unul pe altul în bine sau în rău. Nici măcar o plantă nu ar putea crește din pământ, nici un animal sau nimic altceva nu s-ar naște, dacă nu ar fi toate alcătuite în așa fel încât să fie unul și același lucru. Dar, de fapt, toate aceste lucruri sunt variații ale aceluiași lucru: ele devin diferite în momente diferite și se întorc la același lucru».*
> *Fiind așezate aceste cuvinte la început, am crezut că ele înseamnă că pe lângă cele patru elemente mai există încă ceva care să servească drept substrat comun*[1]*, observând faptul că el afirmă că elemetele nu s-ar amesteca și nici nu s-ar transforma unul în altul dacă unele dintre ele ar fi principiul prim, având o natură proprie, în loc să existe un același lucru care să le întemeieze pe toate și căruia ele toate să îi fie variații. Oricum, el continuă clar prin a arăta că acest principiu prim posedă un mare grad de inteligență, «fiindcă», spune el (fr. 3): «fără inteligență nu ar fi posibil ca diviziunea să se producă în așa fel încât să se păstreze măsura în toate lucrurile – iarna și vara, noaptea și ziua, ploaia, vânturile și vremea frumoasă și toate celelalte asemenea, dacă vrem să ne gândim, se vor găsi ordonate în cel mai bun fel posibil.»;*
> *apoi el dovedește că oamenii și celelalte animale își datorează viața, sufletul și inteligența acestui principiu, care este aerul. Cuvintele sale sunt acestea (fr. 4): «Mai mult, există suplimentar aceste indicații importate. Oamenii și celelalte animale trăiesc cu aer, prin respirație, și acesta este pentru ele atât sufletul cât și mintea, așa cum se va demonstra clar în acest tratat, și dacă acesta îi părăsește, ei mor, iar inteligența lor dispare.»*
> *Puțin mai încolo el continuă în mod direct astfel (fr. 5):*
> *Și afirm faptul că ceea ce are inteligență este ceea ce oamenii numesc aer. Toți oamenii sunt conduși de el, iar el guvernează toate lucrurile. Îmi pare că acest același lucru este Zeul*[2] *și că se întinde peste tot și conduce toate lucrurile și este în toate. Nu există nici un obiect care să nu aibă o parte din el. Numai că nici*

un corp nu îl conține în sine la fel ca altul, ci sunt multe forme atât de inteligență cât și de aer, fiindcă el este multiform – mai cald sau mai rece, mai uscat sau mai umed, când mai liniștit, când mișcat mai tare și sunt multe alte variații și o infinită varietate atât de miros cât și de culoare. Mai mult, sufletul tuturor animalelor este același lucru, adică aerul, mai cald decât aerul din exterior, în care ne situăm, dar mult mai rece decât acela de lângă soare. Animalele nu au toate aceeași căldură, nici oamenii nu au aceeași căldură, dar diferențele nu sunt mari, ci atât cât să rămână de același fel. Nici unul dintre lucrurile care sunt subiectul transformării nu poate deveni exact ca altul, fără să devină același lucru.[3] *Cum diferențierea este multiformă, creaturile vii sunt și ele multe și variate, nesemănând unele cu altele nici ca înfățișare, nici prin felul de viață, nici ca inteligență, din cauza multitudinii datorate diferențierii. Și totuși ele toate își datorează viața și vederea și auzul aceluiași lucru, și își iau partea de inteligență din același lucru».*

După aceea, el arată că semințele animalelor sunt și ele aeriforme, iar activitățile mentale[4] *au loc atunci când aerul împreună cu sângele invadează corpul, prin vene, într-un pasaj în care el face o descriere anatomică precisă a venelor.*

În aceste propoziții, așadar, el spune destul de clar că ceea ce oamenii numesc aer este arche-*ul. Este remarcabil în timp ce menține ideea că totul este generat prin diferențiere din aer, el, cu toate acestea, îl numește etern, spunând (fr. 7): «și acesta însuși este un corp atât etern cât și nemuritor, dar prin el unele lucruri se nasc iar altele pier».*[5]

Și în altă parte: «Dar acest fapt îmi pare evident, anume că el este mare, puternic, etern, nemuritor și cunoaște multe lucruri».

Afirmația lui Theophrastus cum că Diogenes a datorat mult din doctrina sa lui Anaxagora și Leucipp nu se referă, bineînțeles, la cele două fundamente – alegerea substanței prime și procesul de generare. Ea apare la sfârșitul trecerii rapide în revistă a filosofilor moniști la Simplicius, iar el continuă (tot citând din Theophrastus): «Dar în privința naturii întregului, și el [sc. ca și Anaximene] spunea că este aer infinit și etern, din care celelalte lucruri își iau forma, atunci când se îngroașă și se subțiază și își schimbă condiția».

Aserțiunea hotărâtă, că tot ceea ce există este o modificare a uneia și aceleiași substanțe de bază, și că acea substanță este unul dintre elementele recunoscute, este o invitație deliberată la revenirea către modelele mai timpurii de gândire și o provocare adresată filosofiei contemporane. Pentru a o susține, Diogenes a trebuit să argumenteze pe două fronturi: mai întâi, a trebuit să arate că încercările recente de a evada din argumentația eleată prin afirmarea unei pluralități ultime a elementelor sunt inacceptabile; apoi, a trebuit să se confrunte el însuși cu argumentul eleat conform căruia ceea ce era unul nu putea deveni mai mulți.

În fr. 2, el atacă cele patru «rădăcini ale tuturor lucrurilor», pe care Empedocle, din respect pentru principiile eleate, le-a presupus ca fiind incapabile să se transforme una în alta și ca producând varietatea lumii naturale numai prin amestec în diferite proporții. Fără o unitate a substanței, spune Diogenes, care să permită preschimbarea lor mutuală, tipul de interacțiune necesar pentru a produce asemenea organisme complexe precum plantele și animalele nu poate avea loc. Această dificultate a fost simțită și de Anaxagora. Tot ceea ce observăm că există, a spus el, trebuie să fie crescut din ceva identic cu sine.

Propria sa soluție a fost de a împinge pluralismul la limitele sale ultime, prin ideea sa a existenței «unei părți a toate în toate». Complexitatea teoriei rezultate a fost extraordinară, iar Diogenes a remarcat că se putea întoarce la o explicație mai simplă, pe baza ipotezei cu care toți erau de acord, anume că indiferent de ceea ce există, în ciuda aparentei schimbări, trebuie să rămână în mod esențial ceea ce este: schimbarea substanțială nu este de conceput, fiindcă ar însemna, în mod efectiv, nașterea și pieirea a «ceea ce este». Deducția evidentă din această de neocolit dogmă parmenidiană, a spus el, nu este infinita pluritate a realului, ci unitatea sa.

El a avut de întâmpinat aici următoarea consecință a logicii eleate, care a făcut ca teoria pluralismului ultim să pară inevitabilă, aceea că nu există nici un fel de mijloc prin care o lume a mișcării și schimbării să se poată produce din unitate. Obstacolul în calea acestei concepții era negarea spațiului gol, pe care eleații l-au echivalat cu neființa. Atât Empedocle cât și Anaxagora s-au simțit obligați să accepte această premisă, dar Leucip o îndepărtase deja din calea lui Diogenes. Doar Diogenes Laertios (9.57) a afirmat că el credea într-un *infinit* vid, dar afirmația primește mult sprijin din partea textelor, iar credința sa în existența vidului a fost confirmată de către Aristotel, care l-a pus explicit în contrast cu Anaxagora în această privință (*De resp.* 470b30, p. 238, mai sus). Știm de la Theophrastus că Diogenes a adoptat unele dintre ideile lui Leucip și este imposibil ca vreun contemporan de-al lui să nu fi devenit conștient de faptul că procesele de condensare și rarefiere (prin care aerul își ia multiplele forme aparente) presupuneau vidul ca pre-condiție. Contemporanul eleat Melissos a tras explicit această concluzie[6]. Dacă alte surse nu menționează acestea despre Democrit, este probabil fiindcă pentru toți cei care au scris după Leucip și au acceptat cele două fapte, transformarea și unitatea primară, se considera că este normal să fie așa. Dacă Diogenes *nu* ar fi observat că sistemul său necesită vidul, Theophrastus l-ar fi criticat probabil fiindcă e incoerent, așa cum a procedat cu teoria lui Empedocle despre «pori». Negarea vidului este atribuită lui Zenon, Melissos, Empedocle și Anaxagora, astfel încât însăși tăcerea surselor noastre vine în sprijinul afirmației că Diogenes l-a acceptat. Diogenes nu a fost atomist, dar l-a citit pe Leucip și a fost de acord cu el în două puncte fundamentale: uniformitatea materială a tuturor corpurilor și existența spațiului gol.

(3) Aerul este inteligent și divin

Nu se poate spune despre un sistem care combină deliberat monismul ionian cu recunoașterea recentă a conceptului de vid, chiar dacă primul vine de la Anaximene iar celălalt de la Leucip, că este lipsit de originalitate. El a constituit o încercare filosofică serioasă de a concura lumile pluraliste la modă, care apărau fenomenele de teoria parmenidiană și nu prea este corect să declarăm împreună cu Jaeger (*TEGP*, 166) că motivele pentru care Diogenes s-a întors la monism au fost mai ales teologice. Considerațiile teologice au jucat oricum un rol în alegerea unui singur *arche*. În decursul acestei istorii am avut nu o dată ocazia de a observa vechea legătură dintre aer, viață și divinitate, care a fost deja exploatată de Anaximene. Diogenes a dezvoltat această conexiune sub influența conceptului lui Anaxagora de Minte ca fiind cauză primă. Ea îi permite să accepte influența Intelectului asupra evenimentelor materiale fără să contravină principiului său potrivit căruia ceea ce este esențial diferit de ceva nu poate avea efect asupra acelui lucru. Izolarea Intelectului față de lume, așa cum am observat,

l-a împiedicat pe Anaxagora să împlinească speranțele unei explicații teologice a naturii, căreia conceptul de Minte ca primă cauză i-a dat naștere.

La Diogenes, explicația teologică este extremă. Aerul, din care provin toate lucrurile, este și el un zeu omniprezent și omniscient, a cărui înțelepciune conștientă asigură regularitatea și ordinea cosmosului (accentul pus pe «măsură» este probabil un ecou din Heraclit). Pentru activitatea sa, el a reluat vechiul termen de κυβερνᾶν, a «guverna» sau a «conduce», cuvânt cheie pentru milesieni și pentru Heraclit, folosit de Parmenide pentru Calea Aparenței. Jaeger (*TEGP*, 204, 243) a atras corect atenția asupra caracterului religios tradițional, aproape asemenea unui imn, al limbajului pe care Diogenes îl folosește în privința zeului, după ce i-a stabilit existența pe considerente raționale. Tot dezvoltând idei mai vechi, Diogenes l-a urmat pe Anaximene și pe anumiți învățători religioși, în identificarea aerului divin din lume cu principiul dătător de viață din animale și oameni, care pătrunde în ei prin respirație. Aerul din corpurile noastre este «o mică parte din zeu» (mai jos). Am observat, de asemenea, din fr. 5, infinita varietate a formelor de aer și importanța specială a diferențelor de temperatură. Toate aceste variații ar fi putut fi reduse, în final, de către Diogenes, ca și caldul și recele de la Anaximene, la diferența de densitate; dar el pare să fi acordat mai multă atenție multiplelor modificări de calitate derivate, care sunt arătate probabil și prin cuvintele lui Theophrastus care spun că lucrurile sunt produse prin aer «îndesindu-se, subțiindu-se și schimbându-și calitățile (πάθη)». În sfârșit, este firesc să deducem, din fr. 5, faptul că cea mai pură formă de aer, care este pura inteligență și Zeul, este mai caldă decât aceea care dă viață și decât puterile mai puțin perfecte de cunoaștere ale animalelor și ale noastre.

(4) Teoriile fizice (cosmogonie și cosmologie, meteorologie, magnetism)

Nu avem multe informații și nici un fragment nu este păstrat în legătură cu acest subiect, evident fiindcă Diogenes nu a fost considerat ca având contribuții foarte interesante și originale. Astfel că *Stromateis* înregistrează (A.6):

> «*Diogenes postulează aerul ca element. Totul este în mișcare și există nenumărate lumi. El construiește cosmosul astfel: întregul este în mișcare și devine subțire într-un loc și dens în altul, și unde s-a adunat ceea ce este dens s-a format o masă strânsă,*[1] *și așa mai departe cu restul în același fel: partea cea mai ușoară ia locul cel mai îndepărtat și produce soarele*».

De la Aetius avem (2.13.5 și 9, A12):

> *Diogenes spune că stelele sunt ca piatra poroasă, iar el le privește ca pe găurile prin care răsuflă lumea. Ele sunt încinse. Cu stelele vizibile se învârt pietre care sunt invizibile, și din acest motiv nu poartă nume. Adesea ele cad pe pământ și sunt stinse, ca astrul de piatră căzut aprins lângă Aigos Potamos.*

Aetius relatează și că Soarele este o piatră poroasă, «și razele din *aither* se fixează în el». Acestea sugerează o combinație între Soarele lui Empedocle, care era o pură concentrație de raze de lumină, și «piatra încinsă» a lui Anaxagora. El este stins (în fiecare noapte probabil; nu ni se specifică) de răceala atacând căldura. Luna este și ea o masă încinsă, din material asemănător «pietrei poroase». (Aet. 2.20.10, 25.10; *DK*, A13 și 14).

«Cometele sunt stele» (Aet. 3.2.8, A15), fără îndoială aceasta fiind o exprimare condensată a aceleiași opinii ca și cea din Anaxagora, că ele sunt lanțuri de corpuri planetare (mai sus). De fapt, aflăm puțin din aceste fragmente păstrate, doar că Diogenes a citit cartea lui Anaxagora, în care a găsit povestea impresionantă a meteoritului de la Aegospotami. El este de asemenea pus în legătură cu Anaxagora prin credința că întreg cosmosul s-a înclinat după ce au apărut pe pământ animalele (mai sus). Într-adevăr, el a rafinat «pietrele incandescente» în piatră poroasă, ale cărei calități evidente sunt ușurimea și porozitatea. Aceasta din urmă permite ca focul intern să strălucească în afară, dar este pusă în conexiune și cu o idee posibilă și interesantă, aceea că lumea are găuri prin care respiră. S-ar putea ca Diogenes să fi dat un nou sens găurilor de răsuflare ale roților de stele de la Anaximandru[2] și să își fi amintit și ceva din noțiunea pitagorică a cosmosului ce respiră din «vidul» exterior. Și pentru Diogenes lumea era înconjurată de aer infinit, sau răsuflare, deși acesta este împletit cu adevăratul vid, pentru a permite extinderea și contragerea.[3] Ingenuitatea cu care a adaptat variatele concepții ale predecesorilor săi la un sistem aflat în concordanță cu cele mai recente realizări ale gândirii ne impune o admirație care cu greu poate fi cuprinsă în cuvântul «eclectism».

Pentru Anaxagora, întreaga masă de materie a fost odată nemișcată, iar acțiunea Intelectului a fost necesară pentru a o pune în mișcare. Cum Diogenes a identificat mintea guvernatoare cu însăși materia, în mod natural el a adoptat poziția contrară. Cosmosul actual a avut un început și va dispărea din nou, la un anumit moment în timp. Mărturiile sunt contradictorii în legătură cu problema dacă există alte lumi, simultane sau numai în succesiune temporală, și nu putem fi siguri de relatarea lui Theophrastus. Aetius (2.1.3; DK, 12A17) și *Stromateis*, deja citați, l-au creditat pe Diogenes cu lumi fără număr, dar Simplicius, extinzând prin exemplu un pasaj în care Aristotel îi pune în contrast pe aceia care cred în lumi nenumărate cu aceia care cred într-una singură, îl plasează printre cei care au crezut într-o lume existând la un moment dat, pierind și renăscând periodic. Observând că el scrie după Leucip și acceptând de la acesta existența vidului și infinita extindere a materiei, pare mai probabil ca el să fi preluat și lumile nenumărate, coexistente ca și succesive.

L-a urmat pe Anaxagora în presupunerea că pământul se sprijină pe aer, ca și în teoria consistenței poroase, plină de canale intercomunicante. Se spune că pentru a stabili originea mării el s-a întors la Anaximandru. Aceasta este ceea ce a rămas din întinderea de apă de pe pământ, pe care soarele a uscat-o treptat prin evaporare. Această evaporare este și cauza gustului sărat, fiindcă apa dulce a fost aceea care s-a evaporat prima. El pare să fi încercat o explicație originală a inundațiilor Nilului, având o teorie curioasă, bazată pe evaporarea din pământ. Așa cum menționează Seneca, Diogenes a spus că aceasta se petrece îndeosebi în sud. Din cauza perforațiilor subterane, o parte nu se poate usca până când o altă parte nu se umple cu apă. Partea uscată atrage umezeala, astfel că apa gonește dinspre nord spre sud. Seneca găsește inadecvată această explicație, iar dacă el a narat-o integral, nu putem decât să fim de acord cu el.[4]

Unii dintre predecesorii săi au făcut vântul agentul tunetului, alții focul. Diogenes sugera, încercând să fie cât mai cuprinzător, că există două tipuri: tunetul precedat de fulger a fost provocat de foc, alte bubuituri de tunet aveau drept sursă vântul. Cel puțin așa afirmă Seneca, iar aceste constatări pot fi reconciliate cu versiunea lui Aetius cum

că tunetul este o «incursiune a focului într-un nor umed, care produce tunetul prin stingerea sa și fulgerul prin strălucirea sa; dar el introduce și vântul drept cauză»[5].

Diogenes are o teorie elaborată și mai degrabă fantastică a atracției magnetice. O putem discuta pe scurt, prin comparație cu alte teorii presocratice pe această temă, despre care se știe în amănunt, anume acelea ale lui Empedocle și Democrit. Cunoștințele noastre despre toate trei provin din capitolul despre magnetism din *Probleme naturale* ale lui Alexandru din Aphrodisias și este interesant felul ingenios în care toți, deopotrivă, au încercat să aplice principiile generale ale sistemelor lor la acest subiect, ca și la alte fenomene fizice.

Diogenes, cu credința sa în aer – mai cald sau mai rece, mai umed sau mai uscat – ca forma principală a materiei, a încercat să explice o mare parte prin analogie cu respirația. Chiar și substanțele inanimate, ca metalele, inspiră sau expiră, nu aer atmosferic ci umezeală sau umiditate, astfel încât expirația este un soi de transpirație. Vom vedea, prin raportare la psihologia lui, ce poziție cheie dețin cuvintele umezeală (ἰκμάς) și inspirație (ἧλκειν) în sistemul său. Atât fierul cât și magnetul sunt subiecți ai acestui proces, dar fiindcă «magnetul este mai mult format din pământ și are o textură mai rară» el inspiră mai multă umezeală decât expiră. Aplicând și principiul atracției asemănătorului de către asemănător, el explică prin faptul că acesta inspiră transpirația (cum o putem numi) fierului și nu a altor metale. Cum țesătura sa mai deschisă îl face capabil să atragă «totul dintr-o dată», această acțiune este destul de puternică pentru a atrage și bucata de fier odată cu umezeala pe care o degajă.

Este vorba de o adaptare a teoriei lui Empedocle despre pori și scurgeri, pe care Empedocle o aplicase deja magnetismului. Potrivit lui, scurgerile de la magnet se potrivesc în porii fierului și prin pătrunderea lor îndepărtează aerul pe care aceștia îl conțin. Acest fenomen mărește scurgerile de la fier atât de mult încât ele presează porii magnetului și fierul însuși este atras după ele. Alexandru deplânge faptul că în această teorie nu există nici un motiv pentru care fierul să fie atras de magnet și nu *vice versa*, iar sugestia lui Diogenes în legătură cu țesătura mai rară a magnetului pare o rafinare menită să îndepărteze această obiecție. Teoria lui Democrit este în linii mari aceea a lui Diogenes, cu modificările necesare, anume că scurgerile sunt curenți de atomi[6].

(5) Viața, gândirea și senzația

În gândirea greacă sufletul (*psyche*) care animează creaturile vii are două mari funcții: el dă corpului puterea de a se mișca și îl face conștient de mediul înconjurător prin intermediul senzației și (în cazul ființei umane) al gândirii. Unii au pus mai mult accent pe o funcție, alții pe alta. Diogenes a fost clasificat de către Aristotel în rândul celor care au încercat să ofere ambele explicații. Pentru el, *psyche* este aer (fr. 4) și acționează în acest fel dual, fiind substanța de bază de la care toate lucrurile existente sunt modificări, și fiind în forma sa tipică cel mai ușor, cel mai subtil, și de aici, cel mai mobil dintre corpuri, corespunzător atomilor-suflet, mici și netezi, de la Democrit[1]. Așadar, el conferă mișcare corpului și fiind cel mai des întâlnit element el poate produce conștiința, pe baza principiului general acceptat că asemănătorul este cunoscut prin asemănător, aplicat clar de Empedocle în versul «cu pământul vedem pământul, cu apa, apa».

Acest aer, care este sufletul, spune Diogenes (fr. 5), este mai cald decât atmosfera, dar mult mai rece decât aerul din vecinătatea corpurilor cerești. Acolo, divinitatea este desăvârșită, dar chiar și «aerul din interiorul nostru are percepții, pentru că este o mică parte din Zeu». Această propoziție vine din *De sensu* a lui Theophrastus, așa cum se întâmplă practic cu toate informațiile noastre despre viziunea lui Diogenes în legătură cu gândirea și senzația, cu excepția celor pe care le aflăm direct din fragmente[2]. Cum Zeul este minte, cea care percepe este în esență inteligența. De aceea, atunci când mintea este distrasă, noi nu percepem imaginile și sunetele care se pot prezenta urechilor și ochilor noștri[3]. Pentru a fi agentul gândirii, aerul trebuie să fie pur și uscat, fiindcă umezeala împiedică inteligența. Ca și Heraclit, Diogenes menționează beția în acest context. Somnul este și el produs de o umezire a aerului-suflet. (Mai exact, se spune că el apare atunci când sângele umple venele și conduce aerul din ele către piept și stomac, Aet. 5.24.3, A29). Detaliile acestei explicații materialiste frizează fantasticul, și nu este surprinzător faptul că ele au stârnit la Aristofan simțul ridicolului.[4] Animalele sunt mai puțin inteligente decât oamenii, fiindcă ele respiră aerul de mai aproape de pământ și mănâncă hrană mai umedă. Cum acest argument nu se poate aplica păsărilor, se poate găsi o explicație fiziologică pentru lipsa lor de rațiune: respirația lor se supune burții și este folosită numai pentru digerarea alimentelor. (De aceea, acest proces se produce cu atâta rapiditate la păsări). El a adăugat, mai receptiv, că forma limbii și a gurii, ce nu permite vorbirea, face comunicarea dintre păsări imposibilă. Imaturitatea intelectuală a copiilor se datorează faptului că ei au mai multă umezeală în corpurile lor decât adulții, ceea ce nu permite aerului uscat să pătrundă întregul, iar uitarea are o cauză similară.

Prin materialismul său, Diogenes pare să fi ajuns mai aproape decât orice alt filosof al secolului al cincilea de distincția între evenimentul fizic și cel psihologic, care a fost clar trasată de Aristotel. Democrit explica vederea ca fiind pur și simplu o reflectare a obiectului în ochi. De ce atunci, se întreabă Aristotel, nu are orice suprafață reflectorizantă puterea vederii? În actul senzației, modificarea organului corporal este doar o precondiție, nu senzația însăși. Trebuie să distingem între organ și facultate, cea din urmă fiind un aspect al lui *psyche*. Perceperea căldurii este ceva diferit de transformarea materială prin care obiectul devine cald.[5] Câte ceva din toate acestea întâlnim la Diogenes, atunci când el observă că distragerea mentală poate împiedica perceperea a ceea ce este în mod fizic prezent pentru organele noastre de simț. Intelectul este aer pur, uscat, și conform teoriei sale despre vedere aflăm, de la Theophrastus, că în timp ce obiectele trebuie să fie reflectate de pupilă, totuși ele nu se văd decât dacă pupila «este amestecată cu aerul intern», care este mintea. Când vasele sau canalele ochiului sunt inflamate, adaugă el, vederea este neclară, pentru că trecerea aerului este întreruptă, deși imaginea apare pe pupilă exact la fel. Astfel, așa cum admite Theophrastus, într-o oarecare măsură el îi contrazice pe aceia care echivalează vederea cu reflectarea, «deși fără să stabilească el însuși adevărata cauză» (*De sensu*, 47). Faptul că un aristotelic a acordat atâta credit unei teorii materialiste este dovada ingeniozității cu care ea a fost aplicată.

Diogenes l-a urmat pe Empedocle, susținând că ochii negri văd mai bine ziua (și obiectele mai strălucitoare), iar ceilalți noaptea, motivând că o culoare contrară este mai bine reflectată. Acuitatea vederii depinde de puritatea aerului și de finețea canalelor, ca și în cazul altor simțuri și, de asemenea, de luciul ochiului, ce permite reflectarea.

Auzul are loc atunci când aerul din interiorul urechii se amestecă cu acela din afară și transmite mișcarea către creier. Sunt necesare urechi mari, drepte, precum și canale scurte, fine, drepte. «Aerul din jurul creierului» este făcut responsabil pentru simțul mirosului, fiindcă el este «înghesuit acolo», și, în terminologia lui Theophrastus, atât de aromat încât este «compatibil» cu miresmele. În același timp, mirosul fin este asociat cu o cantitate mică de aer în cap, căci astfel aceasta și mirosul «se armonizează mai repede», ca și cu lungimea și lărgimea pasajului prin care el este tras înăuntru, dând posibilitatea detectării sale. Aceasta este explicația care se dă faptului că unele animale au mirosul mai ascuțit decât omul, deși chiar și mirosul nostru poate fi foarte bun atunci când aroma și aerul cefalic au compoziții ce se amestecă ușor.[6] Limba este organul gustului fiindcă ea este buretoasă (moale și poroasă) și bogată în vase de sânge care o străbat. De la ea, gustul se poate dispersa în întregul corp și poate atinge organul central al simțului.[7]

Diogenes pare să-i fi urmat pe Alcmaeon și Anaxagora pentru că a privit creierul ca pe organul central al senzației și gândirii, mai degrabă decât să așeze în această poziție inima, ca Empedocle și urmașii săi sicilieni. Am observat că auzul necesită ca mișcarea să fie transmisă de la ureche la creier, fapt ce apare figurat și în cazul mirosului. Ideea că aerul trebuie «înghesuit» acolo (ἄθρους) este o aluzie în aceeași direcție. Un pasaj din tratatul hipocratic despre *Boala sacră* începe astfel: «Cred că cea mai mare putere în om o deține creierul» și continuă într-un fel care arată dependența clară de Diogenes: «Deoarece creierul, dacă este sănătos, este acela care interpretează lucrurile ce se nasc din aer; iar aerul dă inteligență.» Când un om inspiră, aerul merge prima dată la creier și mai apoi în alte părți ale corpului, lăsându-și cea mai bună parte a sa în creier, care este de aceea înțelept și înțelegător. Altfel, el ar absorbi umezeală din carne și din sânge și creierul ar deveni impur și s-ar prosti.[8] Mai mult, după ce citează pe larg din descrierile detaliate ale cursului venelor la Diogenes, Syennesis și Polybus, Aristotel spune (*HA*, 513a9): «Există alți scriitori despre natură care au descris venele mai puțin detaliat, dar care, la fel, le-au fixat originea în cap și în creier.» Punctul de plecare al sângelui era și el sediul conștiinței, atât la Aristotel cât și la scriitorii mai timpurii; și, mai ales pentru Diogenes, care a subliniat rolul jucat de vene în conducerea aerului și a sângelui. «Percepția are loc atunci când aerul cu sânge invadează întregul corp prin vene» (Simpl., *Fiz.*, 153.13; vezi fr. 6).[9]

Diogenes a fost de acord cu atomiștii afirmând că senzațiile sunt subiective și relative.[10] Aetius îl clasifică alături de aceștia (4.9.8., A23) și fr. 5 arată că percepțiile diferă în funcție de constituția, și în special de temperatura aerului din fiecare individ. Plăcerea, durerea și emoțiile au cauze fizice asemănătoare. Plăcerea însoțește un amestec bogat de aer ușurând sângele, durerea datorită unei condiții patologice prin care sângele devine mai puțin mobil și se îngroașă din lipsa aerului care să îl unifice (Theophrastus, *De sensu*, 43). Dacă aerul părăsește cu totul sângele, se produce moartea (Aet. 5.24.3, A29).

(6) Fiziologia

Cum explicațiile lui Diogenes despre senzație și gândire au fost în întregime fiziologice, putem considera că am spus deja câte ceva despre acest subiect; în rest, el a arătat pentru corp interesul medicului, și există una sau două referiri la diagnosticarea de boli,

menționând culoarea și starea limbii ca indicații în mod deosebit folositoare. Culoarea, spune Galen, a fost considerată «de Diogenes și cărturarii din vremea sa» ca fiind simptomul cel mai clar. Ei clasifică bolile în funție de culoare, legând diferitele înfățișări ale ei cu cantitatea de sânge și cu prevalența diferitelor umori.[1]

S-au păstrat și unele mărturii despre opinia sa asupra reproducerii și embriologiei. Se spune că el a acceptat etimologia lui *aphrodisia* din *aphros,* «spumă», susținând că sămânța este spuma sau clăbucul format de sânge prin căldura masculului în copulație. Fiind vehiculul vieții, este normal ca ea să conțină o mare cantitate de aer. Embrionul se hrănește nu prin cordonul ombilical, ci prin excrescențele în formă de cupă din carne («cotiledoane») de pe marginile uterului.[2] Numai părintele mascul contribuie cu semințe, nu și femela, idee în contradicție cu cea a lui Empedocle (mai sus). Formarea corpului masculin durează patru luni, cea a corpului feminin durează cinci. Carnea se formează întâia, din umezeală, apoi oasele, mușchii și alte părți din carne. Copiii se nasc fără viață, dar «la căldură» (sau «fierbințeală»): iar de îndată ce apare bebelușul, căldura înnăscută atrage răceala în plămâni. [3]

Pentru a explica respirația, Diogenes folosește conceptul tocmai reabilitat de vid. Ca și Anaxagora, el susține că peștii respiră, dar, spune Aristotel, în timp ce Anaxagora a trebuit să explice acest fenomen pornind de la presupunerea că nu există vid, Diogenes a arătat că atunci când ei dau afară apa din bronhii, ei asimilează aerul din apa din jurul gurii, prin mijlocirea vidului format în ea (*De resp.* 470b30-471a5). Plantele nu pot respira pentru că ele nu au părți concave în care să se poată crea vidul. [4]

Dacă suntem de acord cu aceia care au pretins că îl recunosc pe Diogenes ca fiind sursa anumitor pasaje din Xenofon, îl aflăm dând o interpretare teleologică a naturii, într-o serie sistematică de analogii între părțile și organele corpului și anumite activități tehnice ale omului. Pleoapele sunt ușile, genele sunt sitele, spâncenele sunt precum cornișele unei clădiri și dau deoparte transpirația, sistemul excretor corespunde canalizării, și aceste canale sunt convenabil plasate acolo unde scurgerile ar încurca cel mai puțin simțurile.[5]

(7) Concluzii

Diogenes nu este menționat nominal de nici un gânditor înainte de Aristotel, deși teoriile lui par să fi făcut o puternică impresie asupra contemporanilor săi și asupra succesorilor imediați, atât cât presupunem că el se află la originea lor. Ideea că aerul este atât Zeul cât și mintea omului apare în invocația Hecubei din *Troienele* lui Euripide:

> *O, tu, pe care se sprijină pământul și care îți ai locașul deasupra pământului, oricine ai fi tu, greu de adorat sau cunoscut, Zeus*[1]*, de ești constrângerea naturii tale ori mintea omului, pe tine te slăvesc; fiindcă, urmându-ți fără zgomot calea, tu aduci pe drumul drept toate lucrările muritorilor.*

În *Norii* lui Aristofan (264), Socrate se roagă «Domnului și Stăpânului, nemăsuratului Aer, care ține pământul în înalturi», și jură pe Respirație, Haos și Aer, în loc de Olimpieni (*V. 627*). El filosofează dintr-un coș suspendat undeva sus, pentru «a-și amesteca spiritul fin (λεπτήν) cu aerul *înrudit*», și explică faptul că, dacă ar fi fost jos pe pământ, ar fi atras către sine umezeala minții sale (226 sq.). Mai serios, în dialogul platonic *Phaidon* (96b), se spune că printre teoriile pe care Socrate le-a studiat în tinerețe ar fi fost una

care susține că noi gândim prin mijlocirea aerului (ca și pe acelea ale lui Empedocle și Heraclit, anume că sângele și focul sunt vehicule ale gândirii). O parodie evidentă a aceleiași idei apare la un poet comic de mai târziu, Philemon (născut în 361 a.Chr.; fr. 91, *DK*, 64c4):

> *«Eu sunt acela de care nimeni nu se poate ascunde în singurul lucru pe care îl poate face, sau e pe cale să-l facă, sau l-a făcut în trecut, fie el zeu sau om. Aer eu sunt, pe care îl puteți numi și Zeus. Eu sunt peste tot, așa cum trebuie să fie un zeu – aici în Atena, în Patrae, în Sicilia, în toate orașele și în toate casele, în fiecare dintre voi. Nu există loc în care să nu fie Aer. Și acela care este prezent peste tot, pentru că este în fiecare loc cu necesitate, cunoaște totul.»*

Nu este nevoie să argumentăm în favoarea identificării aerului-zeu al lui Philemon cu cel al lui Diogenes, fr. 5 și 7. În același timp, trebuie să ne amintim că multe dintre ideile lui Diogenes făceau parte din climatul intelectual al secolului al cincilea, și nu îl aveau pe el ca autor. Faptul că pământul se sprijină pe aer, menționat atât de Euripide cât și de Aristofan, provine de la Anaximene și a fost adoptat de către Anaxagora, Democrit și autorul tratatului hipocratic *De flatibus* (mai sus). Probabil că ultimul s-a inspirat din Diogenes, căci există în scrierile hipocratice multe dovezi ale influenței sale asupra științei medicale. Relația dintre umezeala din pământ și aceea dintr-o creatură vie apare în tratatul *Despre natura copilului* (mai sus), și ar fi putut fi împrumutată de Aristofan de la Hipocrate sau de la unul dintre elevii săi, la fel de bine ca și de la Diogenes însuși, iar autorul *Bolii sacre* îi datorează și el mult.[2]

S-au făcut încercări serioase de a estima influența lui Diogenes asupra diferitelor subiecte particulare, prin compararea atentă a pasajelor. Detaliile rămân în parte disputabile,[3] fiindcă e greu să fim siguri de inițiatorii unor teorii care erau evident teren comun pentru mai mulți gânditori în același timp. Oricum, se poate spune că el a dezvoltat și popularizat trei doctrine, toate interrelaționate: ideea aerului ca *arche*, identitatea esențială dintre microcosmos și macrocosmos (sufletul uman și mintea divină, omniprezentă, guvernatoare), și interpretarea teleologică a naturii. Importanța acestei viziuni asupra lumii pentru teoriile medicale, pentru Platon, Aristotel și pentru gândirea elenistică, justifică din plin poziția sa în curentul principal al filosofiei grecești, iar reinstaurarea unui monism fizic în fața argumentelor eleate și a tendințelor pluraliste ale vremii sale a fost un *tour de force* care nu trebuie subestimat.[4] Se pot semnala alte două lucruri, ca prezentând oarecare interes filosofic. Mai întâi, Diogenes a distins între organele de simț și mintea perceptoare, observând că este posibil să nu percepi deși sunt arătate simțurilor obiecte potrivite.[5] În al doilea rând, el sugerează că o teorie subiectivă sau relativistă a percepției nu este incompatibilă cu presupunerea unui obiect comun al simțurilor, dotat cu toate calitățile sensibile.[6]

CAPITOLUL 8

ATOMIȘTII SECOLULUI AL CINCILEA

Teoria atomistă a fost opera lui Leucip și a discipolului său, Democrit, și în actualul studiu ne preocupă acest atomism pre-platonic. El a fost continuat și modificat, din diferite motive, de Epicur, la sfârșitul secolului al patrulea[1], dar această etapă aparține unui alt capitol din scrierea noastră. Diogenes Laertios a descris pe larg principiile generale, cosmogonia și cosmologia în viziunea lui Leucip, dar în alte surse teoriile atomiste sunt în mod obișnuit atribuite fie ambilor gânditori, fie lui Democrit. Este evident că Democrit, scriitor foarte prolific, și-a urmat maestrul în problemele esențiale, însă și-a dezvoltat și elaborat în mare măsură teoria dintr-o perspectivă (se pare) mai empirică-și mai puțin deductivă. El a fost interesat și de chestiuni etice, despre care nu avem dovezi că l-au interesat și pe Leucip. Este mai profitabil să tratăm viziunea despre lume a atomiștilor acestei perioade ca pe un întreg (cu excepția celor câteva puncte în privința cărora se înregistrează diferențe), după ce vom spune câte ceva despre oamenii care i-au fost autori.[2]

A. LEUCIP

Epicur, care a adoptat sistemul atomist la un secol după Democrit, se pare că ar fi spus că nu a existat niciodată un filosof Leucip[1]. Această afirmație s-a bucurat de un surprinzător credit din partea unor comentatori, dar astăzi problema este întru totul rezolvată și nu merită să ne mai rețină atenția[2]. Declarația este incredibilă, căci el a fost în repetate rânduri menționat, fie singur, fie alături de Democrit, de Aristotel și Theophrastus (sau de cei care i-au citat). Epicur era cunoscut pentru irascibilitatea sa în privința predecesorilor. El a pretins (în mod clar fals) originalitatea completă și i-a disprețuit și ridiculizat pe aceia de la care se putea presupune că a învățat ceva[3]. În perioada elenistică, marea faimă a lui Democrit a făcut în mod cert să pălească renumele lui Leucip. Aceasta nu se întâmpla numai fiindcă Democrit era un filosof mai mare și cu preocupări mai largi, ci și fiindcă el a scris un număr mare de lucrări care au fost publicate, editate foarte îngrijit și mult prețuite pentru meritele lor pur literare. Din această cauză, criticii antici, inclusiv Cicero, i-au cuplat numele cu cel al lui Platon. Pe de altă parte, ceea ce a scris Leucip a fost probabil de natura literaturii de școală, răspândită prin citirea cu voce tare, ca prelegeri, și cum spunea Stenzel, când se pune problema recunoașterii de către posteritate, disputa dintre scrieri ca acestea și producțiile literare strălucite pe aceleași teme devine inegală[4]. Chiar și astfel stând lucrurile, Cicero îl citează pe Leucip în două rânduri, notând într-un loc (*N. D.* 1.24.66) că el se situează înaintea lui Democrit.

Unii au afirmat că Leucip provenea din Milet, alții din Elea, iar alții că se trăgea din Abdera. Cele trei locuri rezumă principalele sale legături filosofice: având o mentalitate esențial ioniană, el cunoștea bine filosofia eleată și l-a învățat pe Democrit din Abdera.

Nu este greu, așadar, ca scepticii să ajungă să spună că localizările tradiționale nu au de fapt nici un temei, ci sunt simple proiecții din filosofie. Aceia mai puțin sceptici preferă să vină în sprijinul istoriei filosofiei, stabilind șederi în fiecare dintre locuri. Astfel, Kranz (*Hermes*, 1912, 19) a susținut că Leucip s-a născut la Milet, a plecat la Elea și a studiat cu Zenon, apoi s-a întors în est și a format școala de la Abdera. Acestea sunt presupuneri, însă fiindcă nu există mijloace prin care să le controlăm, alegerea în această problemă nu foarte importantă este liberă.[5]

Despre data nașterii sale, se poate spune doar că a fost mai bătrân decât Democrit, care s-a născut aproximativ în 460, destul de bătrân ca să îl influențeze pe Diogenes din Apollonia, a cărui învățătură a fost satirizată de Aristofan în 423 (supra), însă îndeajuns de tânăr ca să afle despre doctrinele lui Zenon și Melissos, ca și despre cea a lui Parmenide. Se spune despre el că a fost elevul lui Zenon și nu vedem nici un motiv pentru care nu ar putea fi așa. Mărturia lui Theophrastus pare a fi cea mai corectă, dar nu este fără echivoc: «Leucip din Elea sau din Milet (se obișnuiește să fie considerat în ambele feluri) a fost asociat cu Parmenide în filosofie, dar nu a urmat același drum ca și Parmenide și Xenofan în explicarea realității, ci într-adevăr pare că el a urmat calea opusă». Afirmația că a fost «asociat cu Parmenide» este ambiguă în grecește, dar dacă acceptăm că este vorba despre o asociere personală ea ar putea fi totuși adevărată și nu implică neapărat un conflict cu numirea lui ca discipol al lui Zenon, căci dacă Parmenide era încă în viață când Leucip s-a dus la Elea, el trebuie să fi fost un om bătrân, iar Zenon deja un om matur. Nu putem greși prea mult dacă stabilim data constituirii teoriei sale în jurul anului 430 sau puțin anterior.[6]

În ce privește opera lui, există o mențiune despre un *Mare sistem al lumii* și un tratat *Despre minte*. În perioada elenistică, cel dintâi i-a fost atribuit lui Democrit, ca de altfel și un *Mic sistem al lumii*, dar Diogenes Laertius a notat pe lista lucrărilor lui Democrit că *Marele sistem al lumii* îi aparține acestuia, cu toate că Theophrastus și școala lui l-au atribuit lui Leucip. Theophrastus era mai bine informat decât Thrasyllus, al cărui catalog, datând din secolul întâi p. Ch, a fost reprodus de Diogenes. În acea vreme exista un fel de corpus al literaturii atomiste sub numele lui Democrit, reprezentantul cel mai faimos al acesteia. Existența a două lucrări cu același titlu, distinse prin «mare» și «mic», face ca diferențierea pe autori să se estompeze. Epitetele probabil nu se referă la mărime. S-ar putea ca Democrit să își fi numit cosmologia «cea mică» din modestie, lui Leucip fiindu-i pusă în seamă, în consecință, «cea mare»[7]. Unii cercetători au crezut că existau diferențe de conținut, lucrarea lui Leucip fiind cosmologică (acoperind terenul străbătut de Lucretius în cărțile 1 și 2), în timp ce Democrit a suplimentat tratatul cu un demers despre originea și dezvoltarea vieții și civilizației umane (corespunzător lui Lucretius 5). Această sugestie[8] se sprijină pe considerentul că Democrit a fost primul om din istorie, după câte știm, care a dat omului numele de «mică lume» sau microcosmos (fr. 34).

Din tratatul *Despre minte* a supraviețuit o frază celebră: «Nimic nu se naște din întâmplare, ci toate lucrurile dintr-un motiv și din necesitate».[9]

B. DEMOCRIT

Data nașterii și viața. Democrit însuși a spus, în *Micul Sistem al Lumii*, că era tânăr în epoca de bătrânețe a lui Anaxagora, adăugând probabil că diferența de vârstă dintre ei era de patruzeci de ani. Așadar, el s-a născut în jurul lui 460, și deși nu se cunoaște data morții sale – se pare că a ajuns la o vârstă înaintată, unii afirmând că a trecut de o sută de ani.[1] El a fost, ca și Protagora, originar din Abdera, în Tracia, colonie întemeiată de Teos în această îndepărtată regiune nord-estică pe la mijlocul secolului al șaselea, după o încercare nereușită din partea cetății Clazomene. Prin curiozitatea sa și pasiunea sa pentru călătorii semăna cu un Herodot mai științific. Sunt atestate vizite în Egipt, Persia și Babilon și învățături primite de la preoți, magi și «caldeeni». Una sau două surse mai târzii adaugă pelerinajele în Etiopia și în India. Clement citează, ca și cum ar fi provenit de la el însuși, argumentul: «Am străbătut mai multe teritorii decât orice om din vremea mea, făcând cele mai întinse investigații, văzând mai multe clime și țări și ascultând mai mulți oameni faimoși decât toți ceilalți».[2] Se poate ca aceste voiaje de studiu să-l fi învățat multe despre domenii speciale ca matematica și astronomia, dar teoriile atomiste par a fi rezultat întru totul din situația contemporană a problemelor filosofice din Grecia însăși[3].

Democrit apare într-un anumit număr de anecdote, dintre care nici una nu poate pretinde că se leagă de fapte reale sau că ar putea servi la conturarea caracterului său în Antichitate. Pe unele dintre acestea le împarte cu alți filosofi renumiți, Thales, Anaxagoras sau Protagoras. Oricum, impresia generală este aceea de seninătate, bună dispoziție și forță, fiind în acord cu preceptele sale etice care au supraviețuit.[4] Porecla sa de «filosoful care râde», amuzat de prostia omenirii, așa cum Heraclit era impresionat până la lacrimi, este menționată pentru întâia oară de Cicero și bine cunoscută de la Horatius.[5]

Unicul lui învățător neîndoielnic a fost Leucip. Unii au susținut că a fost și elevul lui Anaxagora, iar contemporanul său Glaukos din Rhegion afirma că el «a ascultat» pe unul dintre pitagorici, pe care mai târziu Apollodor din Cyzicus[6] l-a identificat cu Philolaos. Printre lucrările sale a fost inclusă și o carte despre Pitagora și se spune că era laudativă. Contactele sunt cronologic posibile, iar omul care a călătorit până în Egipt și Persia pentru a întâlni cei mai faimoși învățători ai lumii nu poate să fi neglijat posibilitățile pe care le avea la îndemână.

Opera. Democrit a fost un scriitor enciclopedic, ale cărui lucrări le-au anticipat pe acelea ale lui Aristotel prin volum și varietate, dar din păcate au avut o altă soartă. Pierderea lor contrazice confortabila teorie conform căreia timpul a păstrat sau a distrus scrierile anticilor după meritele acestora. În orice caz, nici un scolastic inventiv nu ar fi putut folosi sistemul său, așa cum s-a întâmplat în cazul lui Aristotel, ca model pentru viziunea creștină ortodoxă despre lume. Diogenes Laertios (9.45-9) reproduce un catalog alexandrin ce cuprinde peste șaizeci de lucrări aranjate în grupuri de câte patru, în felul ediției din Platon, a căror ordine se păstrează încă în textele noastre tipărite.[7] Acestea se divid în cinci mari secțiuni[8], etică, fizică, matematică, muzică (în sensul larg pe care îl acordau grecii cuvântului) și tehnică, și li se alătură câteva lucrări neclasificate. Chiar dacă acceptăm imixtiunea câtorva titluri false, totalul rămâne impresionant ca număr și ca tematică, plasându-l pe acest filosof pe un alt nivel decât oricare dintre

predecesorii săi. Lista include tratate de teoria substanței (*physis*), cosmologie, astronomie, geografie, fiziologie, medicină, percepție (sensation), epistemologie, matematici, magnetism, botanică, teorie muzicală, lingvistică, agricultură, pictură (cf. mai sus) și altele. Considerații provenind din mai multe dintre aceste opere sunt citate de scriitorii de mai târziu, dar lucrările în totalitate nu au supraviețuit, cu toate că Cicero le-a elogiat stilul.[9] În vremea greco-romană, Democrit devenise o figură legendară, cercetătorul tipic al produselor naturale (ierburi, pietre prețioase și așa mai departe) pentru efectele lor practice. Nu i-au fost atribuite numai scrieri și descoperiri medicale, ci și magice și alchimice, iar acest fapt complică în mare măsură problema autenticității citatelor. De aceea, citatele din filosofia sa întâlnite la Aristotel și alții reprezintă de multe ori o redare mult mai credibilă decât pasajele care pretind că redau întocmai cuvintele sale.[10]

C. TEORIA ATOMISTĂ

(1) Fundamentele

Atomismul este cea din urmă și cea mai reușită încercare de a scăpa realitatea vieții fizice de efectele fatale ale logicii eleate, prin mijlocirea unei teorii pluraliste. Acelora care au propus-o, infinita divizibilitate și diferențele calitative ale «semințelor» lui Anaxagora le părea o evitare a problemei, și ei au găsit soluția mai degrabă într-o versiune reformată și corectată a pitagoreanismului. Aristotel, într-unul dintre momentele sale cele mai puțin părtinitoare (*De Caelo*, 303a8), spune că într-un fel și ei au pretins că tot ceea ce există este număr sau provine din numere: «poate că nu arată clar, dar acest lucru este ceea ce vor ei să spună.»[1] Are dreptate atunci când ne întoarce înspre pitagorici, însă datorită clarității lui Parmenide (*supra*) atomiștii au perceput faptul că aceștia au neglijat prăpastia de netrecut dintre numerele matematice și lumea naturii. Dacă această lume a fost construită din unități, ele trebuie să fie unități de substanță fizică solidă.

După ce îi laudă pe Leucip și Democrit pentru coerența lor și pentru a fi început de la un punct de pornire natural, Aristotel explică felul în care teoria lor își are originea într-o reacție împotriva acelora care au stabilit că «ceea ce este» trebuie să fie unic și indivizibil: vidul «nu este», și fără un vid separat de ea realitatea nu se poate mișca, iar lucrurile nu pot fi în număr mai mare de unul, dacă nu e nimic să le separe. El continuă (*GC*, 325a23):

> *Dar Leucip a crezut că are o teorie care va fi în concordanță cu simțurile și nu va aboli nașterea sau distrugerea sau mișcarea sau pluralitatea lucrurilor existente. El a acordat atât de mult fenomenelor, fiind de acord cu aceia care propuneau unitatea susținând că nu poate exista mișcare fără vid, fiindcă vidul înseamnă «a nu fi» și nimic din ceea ce este nu e non-existență; căci ceea ce, strict vorbind, este, este în mod complet plin. Însă un astfel de lucru, a pretins el, nu este unitate. El constă dintr-o pluralitate de lucruri infinite ca număr și prea mici pentru a fi văzute. Acestea se mișcă în vid (fiindcă există vid) și combinația lor produce nașterea, iar separarea lor disoluția. Ele acționează și sunt acționate după cum se întâmplă să se întâlnească (fiindcă în acest fel ele nu sunt una) și generează prin adunare și unire. O adevărată unitate nu poate da niciodată*

naștere unei pluralități, nici o adevărată pluralitate nu produce unitate. Acest fapt este imposibil, dar așa cum Empedocle și alții au spus că lucrurile sunt acționate prin intermediul porilor, el a afirmat că alterarea și orice formă de acțiune asupra a ceva are loc în acest fel: disoluția și distrugerea se petrec prin mijlocirea vidului, și la fel se întâmplă cu creșterea atunci când corpurile solide alunecă [sc. pentru a umple spațiile goale].

Leucip este prezentat aici ca insistând asupra îndeplinirii stricte a condițiilor eleate ale ființei. Ceea ce este trebuie să fie un plenum (cf. Parmenide, 8.22-5). Generarea și distrugerea, în sens propriu, nu sunt posibile. Ceea ce este unu nu poate deveni mai multe, nici cele ce sunt mai multe nu pot să fie unu. Prin urmare, se insistă asupra ideii că ceea ce este construit din atomi în contact nu este o unitate; nici un singur lucru nou nu se produce prin aceste mijloace.[2] Un singur lucru este necesar dacă vrem să satisfacem simultan condițiile eleate ale ființei și admiterea lumii fizice: spațiul gol. Natura ființei potrivit lui Parmenide nu implică, așa cum credea el[3], faptul că vidul este de negândit. Felul în care Leucip a întâmpinat această dificultate, aserțiunea că «vidul nu este ființă și totuși există», este mai puțin paradoxal decât sună, dacă ne amintim de afirmația universală de până acum că tot ceea ce există există într-o formă corporală.[4] Pitagoricii, crezând că figurile geometrice există, nu au văzut nici o dificultate în construirea unei lumi fizice din ele. Parmenide a detectat slăbiciunea acestei concepții, dar el însuși a descris realitatea sa non-sensibilă ca fiind sferică și «întreagă», limbaj care l-a făcut pe Burnet să o considere ca fiind corporală, deși am găsit motive să ne îndoim de raționamentul său (*supra*). Leucip a sesizat acest aspect. El a clarificat și a explicat supoziția că ceea ce are existență reală trebuie să fie corporal. Dar a spune aceasta nu implică faptul că este continuu prezent peste tot. Pot exista spații[5] pe care nu le ocupă, cu toate că ar fi greșit să numim aceste spații «ființă» sau «un lucru existent». Astăzi oricine se uită într-o cutie și relatează că «nu este nimic în ea» va pretinde în mod similar că a fost greșit înțeles dacă i se va spune că a negat existența golului. Așadar, întâlnim aici, credea Leucip, o interpretare greșită, care i-a oprit pe filosofi să construiască o lume fizică pe baza principiilor eleate ale ființei. Empedocle și Anaxagora nu făcuseră aceasta. Ei încălcaseră regulile eleate prin admiterea mișcării fără vid, atribuind lui «ceea ce este» calități sensibile (Parm. 8.38-41), iar în cazul lui Anaxagora făcând divizibil «ceea ce este» (Parm. 8.22).

Admiterea vidului aduce cu ea posibilitatea pluralității și mișcării. Nu are nevoie de nimic altceva pentru construirea unui cosmos din realitățile elementare care se supuneau condițiilor eleate de existență: fiindcă Ființa (ὄν) este substituită prin Ființe (ὄντα). Acestea sunt originile intelectuale ale primei teorii europene despre structura atomică a materiei.

(2) Natura generală a atomilor

Se spune uneori[1] că Leucip a răspuns la provocarea lui Melissos: dacă, *per impossibile*, ar fi fost mai multe lucruri, fiecare dintre ele ar fi trebuit să aibă caracterul Unului eleatic, așa cum îl concepea el. Prin urmare, Leucip spunea «De ce nu?», și conferea fiecărui atom aceleași proprietăți. Aceasta necesită un amendament. Melissos declarase că Unul este infinit, nemișcat și fără densitate. Atomul nu are nici una dîn aceste determinări. Leucip se întorcea mai degrabă către Parmenide, a cărui teorie a modificat-

o în modul minimal tocmai menționat. Ceea ce există trebuie să fie nenăscut și nepieritor, neschimbat, incapabil de adăugiri și de scăderi, omogen, finit și un plenum, continuu și indivizibil. «Ceea ce este» poate avea în afară vidul, dar nu (și deci nici o mișcare) în interiorul lui. Toate aceste condiții pot fi satisfăcute, credea Leucip, și poate fi explicată lumea sensibilă, pe baza supoziției că există milioane de asemenea entități solide, nepieritoare, de mărime microscopică, deplasându-se în spațiul infinit.

Un al doilea set de principii ale atomismului ne sunt dezvăluite prin constatările istorice ale lui Aristotel de la începutul *Metafizicii* (985b4).

Aici el spune:

> *Leucip și discipolul său Democrit admit plinul și golul ca elemente, dându-le titlurile de «ființă» și «neființă»: plinul și solidul sunt ființa, pe când golul și rarul*[2] *sunt neființa. De aceea și spun ei că ființa există tot atât cât și neființa*[3]*, fiindcă vidul există tot atât cât și corpul. Acestea sunt cauzele materiale ale lucrurilor, și întocmai așa cum aceia care postulează o singură substanță ce generează orice altceva prin modificările ei, la fel și ei spun că diferențele [sc. între atomi] sunt responsabile pentru toate celelalte*[4]*. Potrivit concepției lor, acestea sunt trei: forma, ordinea și poziția, fiindcă ei spun că diferă ca «ritm», «atingere» și «întoarcere». «Ritmul» este forma, «atingerea» este ordinea și «întoarcerea» este poziția. De exemplu, A diferă de N prin formă, AN de NA prin ordine, Z de N prin poziție*[5].

Diferențelor de formă li se alătură diferențele de mărime, care nu sunt menționate aici, dar sunt adăugate de Aristotel în altă parte: (*Fiz.* 203a33) «Dar Democrit [sc. în contrast cu Anaxagora] pretinde că nici o particulă elementară nu apare din vreo alta. Totuși, corpul lor comun este sursa tuturor, având diferențe de mărime și formă de la parte la parte[6]. Acestea sunt doar diferențele inerente dintre atomi. «Ele sunt diferențiate prin forma lor, dar substanța lor (φύσις) este una, ca și cum fiecare dintre ele ar fi o fărâmă separată de aur» (*De caelo*, 275b31). Ele nu seamănă cu o substanță obișnuită, precum aurul, fiindcă nu au calități, sau cel puțin nu au calități *sensibile*[7]. Prin aceasta atomiștii îl contrazic pe Anaxagora (și de asemenea prin negarea infinitei divizibilități) și reînvie conceptul de *apeiron* al lui Anaximandru într-o formă mult mai sofisticată: ceea ce servește ca materie fundamentală pentru toate lucrurile – cu orice fel de culoare, gust și miros – trebuie ea însăși să nu aibă variații de culoare, gust și miros.

Nu numai că atomii sunt în număr infinit, dar ei prezintă și o infinită varietate de forme. Ei sunt «infiniți atât ca număr cât și ca forme». (*GC*, 314a22, dar și 325b27. Motivul pe care îl oferă Aristotel pentru aceasta, acela că «ei vedeau realitate în aparență, iar fenomenele sunt în mod reciproc contrare și infinite» este probabil o opinie personală. Vezi *GC*, 315b9; *De Caelo*, 303a10.) Legat de aceasta, nu știm ce cuvinte a rostit Democrit despre mărimea lor. Pentru Leucip nu se pune această problemă. Nimic nu contrazice afirmația că ei erau «invizibili datorită dimensiunii lor mici» (*GC*, 325a30). Aristotel afirmă același lucru în legătură cu Democrit (*ap.* Simplicius, DK, A37): atomii sunt «atât de mici, încât scapă simțurilor noastre», iar din ei acesta «produce și construiește massele vizibile și sensibile». Similar, atunci când Aristotel citează comparația dintre atomi (sau o clasă particulară a lor, *De an.* 404a3) și firele de praf care dansează într-o rază de soare, Simplicius (*De an.* 25.33) explică grijuliu că ea reprezintă doar o analogie: firele de praf vizibile nu sunt ele însele atomii microscopici.

Sursele mai târzii redau o altă părere. Dionysios, episcop de Alexandria din secolul al treilea, citat de Eusebios (*P. E.* 14.23; DK, 68A43), îl distinge pe Epicur de Democrit pe baza faptului că atomii săi erau «foarte mici și din acest motiv imperceptibili», pe când Democrit «a stabilit și atomi foarte mari». Aetius (1.12.6, A47) chiar îi atribuie ideea că ar putea exista un atom mare cât întregul cosmos. Aceste surse nu prea pot fi folosite împotriva declarațiilor lui Aristotel. Este posibil ca atomiștii timpurii să fi fost de acord ei înșiși că atomii variază infinit în formă și *în mărime*[8], fără să-și dea seama că, de vreme ce există o limită inferioară pentru mărimea lor, aceasta ar însemna că nu există și o limită superioară[9]; iar Epicur i-a criticat pentru aceasta pe baza faptului că putem deduce că unii atomi sunt destul de mari încât să fie vizibili. S-ar putea chiar ca el să fi spus că logic teoria lui Democrit putea admite un atom mare cât cosmosul. Aceste critici trebuie să-i fi indus în eroare pe scriitorii creștini, care au pus explicit în contrast cele două sisteme, și care fără îndoială că îl citeau pe Epicur nu pe Democrit.[10]

Importanța formelor atomilor în explicarea varietății naturii perceptibile a fost întărită de fapt prin numirea lor «configurații» sau forme, ca și atomi. Democrit a scris o lucrare *Despre Forme.*[11] Așa cum denumirea de «configurații» subliniază varietatea, aceea de *atom* atrage atenția asupra unei caracteristici esențiale, *indivizibilitatea.*[12] Aceasta decurge din încrederea lor în modelul Unului parmenidian, al omogenității și integrității sale. «Ceea ce în mod strict *este* e complet întreg», spune Aristotel, iar Philoponus sugerează încă o dată că la «părintele» Parmenide și nu la urmașii săi, Zenon și Melissos, și-a căutat Leucip argumentele. Leucip a dovedit indivizibilitatea atomului astfel: fiecare din lucrurile care sunt, *este* în sensul propriu. În ceea ce este nu e nimic care să nu fie, adică nu este vid. Divizarea nu poate apărea fără vid, așadar este imposibil ca atomii să fie divizați (Philop. *GC*, 158.22). În orice caz, «ceea ce este» nu poate suferi vreo modificare (prin urmare, atomii sunt impasibili, ἀπαθεῖς) și nici nu poate avea părți (care i-ar distruge absoluta unitate). Căutând să se țină de modelul eleat, Leucip a stabilit micimea atomilor săi ca motiv pentru indivizibilitatea lor, argument mai vulnerabil decât acela pur logic.

Întrebarea dacă atomii erau nu numai fizic, ci și teoretic sau matematic indivizibili a stârnit în mod firesc multe dispute printre istorici și matematicieni. Burnet (*EGP*, 336) scrie că «atomul este matematic divizibil, fiindcă el are mărime, dar este fizic indivizibil fiindcă, asemenea Unului parmedian, nu conține spațiu gol». Această frază pune corect accentul pe consecințele logice ale unității în viziunea lui Parmenide: fiecare atom trebuie să fie o reproducere a Unului. Lucrările recente tind să confirme faptul că Democrit a susținut și era pregătit să demonstreze că atomii săi, fiind nu doar foarte mici, ci și cele mai mici *posibil* particule de materie, nu erau numai prea mici pentru a fi divizați fizic, ci și logic indivizibili. O altă presupunere ar conduce către admiterea principiului infinitei divizibilități, care pentru Democrit era de neconceput[13].

(3) Mișcarea și cauza ei

Orice analiză a cauzei și naturii mișcării în sistemul atomist trebuie să pornească de la critica lui Aristotel potrivit căreia ele au rămas neexplicate[1]. Rezumatul istoric menționat mai sus la p. 392-3 continuă imediat astfel (985b19): «Dar problema mișcării, despre când și cum se produce în lucruri, acestea ca și altele, au fost neglijate deliberat». În *De caelo* (300b8) el spune: «Leucip și Democrit, care arată că acele corpuri

primare sunt întotdeauna în mişcare în vidul infinit, ar trebui să ne explice despre ce mişcare este vorba şi care este mişcarea lor naturală». Similar *Metaf.* 1071b31, unde Leucip este cuplat cu Platon în a considera că mişcarea este eternă, «dar din ce cauză, sau de ce tip este ea, el nu spune, nici motivul pentru care este în această direcţie, sau în aceea». Includerea lui Platon în această condamnare poate ridica întrebarea dacă «neglijrea deliberată» a problemei de către atomişti nu înseamnă de fapt că ei au eşuat în a da un răspuns care să satisfacă cerinţele proprii lui Aristotel; şi celelalte remarci ale lui sugerează că s-ar putea să fi găsit ceva mai mult în legătură cu subiectul în scrierile lor. Astfel că el spune (*GP,* 742b17; mai pe scurt în *Fiz.* 252a32):

> *Greşesc şi nu reuşesc să afirme necesitatea cauzală, aceia care declară că lucrurile s-au întâmplat întotdeauna aşa şi cred că au explicat astfel originea lor. În acest fel, Democrit din Abdera spune că nu există început [sau origine,* arché*] a infinitului[2], că o cauză este o origine şi că ceea ce este nepieritor este infinit; aşadar, a întreba «de ce?» într-un caz ca acesta înseamnă a căuta o origine pentru infinit.*

Acest argument poartă în el ecouri ioniene, şi este o reminiscenţă ioniană a *apeiron*-ului ca *arché*. Este sigur că îi aparţine lui Democrit, şi mulţi vor fi de acord cu Sambursky că «un instinct puternic» i-a făcut pe atomişti să accepte mişcarea ca pe un fapt dat, mai degrabă decât să ridice problema cauzei prime[3]. Este mai relevant să ne amintim că atomiştii au fost stimulaţi în mare măsură de eleaţi. Standardele eleate trebuie menţinute cât se poate de mult în compatibilitate cu admiterea faptului evident al mişcării. Răspunsul constă în descoperirea de prim ordin că noţiunea de spaţiu gol nu este una ilogică. În acest fel sunt acceptate imediat pluralitatea şi mişcarea. Privind înapoi, nu este foarte uşor să apreciem completa *noutate* a ideii, deşi ne poate ajuta faptul că atomiştii au fost constrânşi să o îmbrace în termeni atât de paradoxali. Gânditorii anteriori nu au conceput niciodată cu claritate un vacuum: substanţa sau substanţele lor primare umpleau întregul spaţiu. Numai pitagoricii au vorbit despre vid, dar ei erau atât de departe de a îl înţelege în propria sa semnificaţie încât l-au identificat cu aerul, pe care universul îl putea «respira».

Parmenide a condamnat pentru totdeauna orice sistem care, ca cel milesian sau cel pitagoric, combina noţiunile de unu şi multiplu. Unul nu poate deveni niciodată multiplu, într-adevăr orice schimbare şi mişcare fiind imposibile pentru că, printre alte motive, vidul era un concept inadmisibil. Empedocle şi Anaxagora au încercat să salveze fenomenele prin abandonarea unităţii originare. Stabilind o pluralitate iniţială, ei credeau că păstrează posibilitatea deplasării printr-un fel de înlocuire reciprocă.[4] Dat fiind un asemenea plenum, o cauză exterioară a mişcării părea necesară ca el să nu rămână o masă statică, îngheţată. Astfel sunt Iubirea şi Vrajba la Empedocle şi Intelectul la Anaxagora. Dar, într-o epocă în care doar fiinţa corporală era reală, introducerea Intelectului peste amestec trebuie să fi părut dubioasă, ca o reintroducere, pe uşa din dos, a Unului dincolo de Multiplu, lăsând sistemul lui Anaxagora încă o dată deschis criticilor de tip eleat.

Aceste consideraţii ne pot conduce la a crede că atomiştii şi-au pus conştient problema mişcării şi a originii acesteia, şi au considerat că au dat un motiv nu doar necesar ci şi suficient prin atribuirea ei existenţei vidului. Totuşi, Melissos a susţinut inexistenţa mişcării direct din inexistenţa vidului (fr. 7. 7, *supra*). Pluraliştii mai timpurii au încercat

să apere fenomenele de logica eleată și s-au lovit de dificultatea de a explica un început al mișcării într-o masă de materie într-adevăr eterogenă, dar adunată laolaltă strâns fără nici un fel de spațiu gol între părțile sale. Înlocuiți aceasta prin imaginea alternativă a unui număr infinit de atomi microscopici lăsați liberi, așa cum se întâmpla în spațiul gol infinit, și este la fel de firesc să întrebăm «De ce ar sta ei pe loc?» ca și «De ce s-ar mișca ei?». Într-adevăr, Aristotel vorbește în *Fizica* despre aceia care «fac vidul cauza mișcării». [5] În ochii lui, acest fapt nu îi absolvă de acuzația de neglijare a problemei, căci pentru el era clar că vidul reprezenta numai un *sine qua non* și nu o cauză pozitivă și suficientă așa cum cerea mecanica sa. Dar constatarea lui ne oferă o îndrumare. Ajungând într-un stadiu al istoriei gândirii în care nevoia de o cauză pozitivă a mișcării era combinată cu lipsa unei adevărate concepții despre vid, eliberarea atomilor putea să pară o explicație suficientă a mișcării lor, alături de aserțiunea (în contradicție cu Anaxagora) că ea nu avea început temporal. În respingerea pretenției că ar exista un prim agent activ al mișcării, Leucip și Democrit erau mai aproape decât Aristotel de opiniile curente ale oamenilor de știință europeni de la Galilei și Descartes încoace.[6]

Mai există un punct de interes. Ionienii pre-parmenidieni afirmaseră și ei că mișcarea este eternă, dar pentru ei această concepție era inevitabil pusă în legătură cu aceea despre viață. Ceea ce nu își datora mișcarea nici unei cauze exterioare era viu; dacă mișcarea sa era eternă, cum trebuia să fie în cazul lui *arché*, era nu numai viu, ci și divin. Materialismul lui Leucip și Democrit a restabilit ideea că mișcarea este naturală pentru materie și, prin urmare, că aparține acesteia dintotdeauna; prin această concepție ei au îndepărtat ultimele urme de animism. Mișcarea este fără viață și mecanică. Ea se întâmplă «automat» sau «din necesitate» (concepte despre care vom spune mai multe mai târziu). Să fie aceasta una dintre cele mai originale și mai influente contribuții ale lor pentru gândire? Și nu a fost ea făcută posibilă doar printr-un singur lucru – prin postularea deliberată a unui vid absolut?

(4) Natura mișcării originare: problema greutății

Viziunea cosmogonică a lui Leucip pornește de la imaginea a nenumărați atomi, de diferite forme și mărimi, care se mișcă în spațiul gol. Ei se întâlnesc, se lovesc și se combină, iar ici și colo, un complex format din ei intră în acea mișcare de tip vârtej despre care se credea că este necesară pentru crearea unei lumi. Formarea cosmosului este astfel explicată ca provenind din acțiunea vârtejului și din efectele acesteia asupra mișcării ulterioare a atomilor. Prin urmare, pentru apariția unui sistem cosmic este nevoie de mișcarea atomilor, dar aceasta nu este, așa cum era pentru Anaxagora, și începutul mișcării. De la Aristotel până în zilele noastre s-au pus întrebările: ce cauzează mișcarea originară și ce tip de mișcare este ea? Cum Aristotel putea să citească operele lui Leucip și Democrit, iar noi nu putem, nu suntem în stare să mergem mai departe decât a mers el: iar în problema mișcării ne spune cam tot ce avem nevoie să știm. Ei afirmau că Anaxagora a greșit când presupunea că lucrurile au fost odată în repaus, iar apoi au început să se miște într-un anumit moment[1]; și dacă mișcarea este eternă, este lipsit de sens să îi căutăm cauza. Acest argument putea veni cu ușurință în mintea unui grec din secolul al cincilea, pentru care noțiunile de început, origine, principiu guvernator și cauză erau strâns unite într-un singur cuvânt, *arche*.[2] Alexandru din

Aphrodisias a dezvoltat critica lui Aristotel (*Metaf.* 36.21; DK, 67A6): «Leucip și Democrit spun că atomii se mișcă prin lovire și ciocnire unii de alții, dar ei nu arată când s-a produs începutul mișcării în lumea naturală».

Despre *cauza* mișcării originare nu se poate spune nimic mai mult. Despre *natura* sa, au existat în trecut două viziuni opuse: una, aceea că mișcarea era confuză și fără țel, în toate direcțiile, a doua că ea a reprezentat o cădere, sau ploaie de atomi, datorită greutății. Ar trebui să luăm aici în considerație toate mărturiile, dar cum cea dintâi opinie este nu numai aproape sigur corectă, ci și general acceptată astăzi, suntem scutiți de o expunere detaliată a părerii rivale aparținând trecutului.[3]

Împotriva unei căderi care să fie mișcarea originară, avem toate acele pasaje în care Aristotel îi blamează pe atomiști, mai ales pe doi dintre ei pentru a fi neglijat să stabilească *ori* ceea ce o produce, *ori* ce tip de mișcare este. În *De caelo,* 300b11 el continuă aceste critici spunând că orice element trebuie să aibă o mișcare naturală. Aceasta era propria sa credință, și de aceea în ochii lui faptul că atomiștii nu au asigurat elementelor lor o mișcare naturală constituia o gravă eroare. Dar mișcarea în jos *era* o deplasare elementară naturală pentru Aristotel, iar dacă ei ar fi postulat-o, el nu ar fi avut de ce să-i acuze. Din *De caelo,* 275b29 sq., aflăm chiar mai clar: atomii fiind toți din aceeași substanță trebuie să aibă o singură mișcare proprie, și dacă, urmează el, aceasta ar fi o mișcare datorată greutății, întregul ar avea un centru și o circumferință, pe care spațiul atomiștilor, fiind infinit, nu le poate avea. Argumentul este ipotetic. Nici aici și nici în altă parte el nu critică atomii pentru absurditatea mișcării în jos într-un *apeiron.*

În mod pozitiv, în fragmentul din lucrarea despre Democrit (*ap.* Simpl. *Cael.* 295.9, 68A37), el descrie mișcarea originară a atomilor prin verbul στασιάζειν – a se certa, a fi mânioși sau în stare de discordie – metaforă pentru fenomenele foarte familiare ale războaielor civile în cetățile grecești: «ei sunt mânioși și se mișcă în vid datorită disimilarității lor și mai sus amintitei diferențe». Imaginea unui *mêlée* este făcută mai concretă prin explicațiile date de comentatorii săi: «acești atomi... se află în mișcare în vid, și ajungându-se unul pe altul se ciocnesc, iar în timp ce unii se separă la întâmplare, alții se adună laolaltă» (Simpl. *Cael.* 242.21, 67A14). Descrierea lui Alexandru este similară (vezi pagina anterioară). La fel Aet. 1.12.6 (68A47): «Democrit spune că primele corpuri, sau solide, nu au greutate și se mișcă în funcție de cum se lovesc unele de altele în infinit». Acesta este unul din cele două pasaje din *Placita* care neagă explicit greutatea atomilor. Celălalt este 1.3.18 (A47), unde se face o distincție între Democrit și Epicur în privința acestui subiect: «Atomii au aceste trei proprietăți, formă, mărime și greutate. Democrit le atribuie două, formă și mărime, dar Epicur le adaugă o a treia, greutatea; căci el spune că toate corpurile trebuiau să fie purtate de impactul (πληγή, lit. «suflul») greutății: altfel ele nu s-ar mișca».

Potrivit acestei concepții, Epicur a vorbit despre greutate ca fiind *un suflu,* expresie neobișnuită, ce sună ca o deliberată utilizare corectivă a terminologiei atomiste anterioare. Un personaj din *De fato* (20.46, 68A47) al lui Cicero se întreabă ce le era necesar epicureilor ca să realizeze o înnoitoare «abatere de la atomism»: «atomii aveau o altă forță motrice, de la Democrit impulsul pe care el îl numea *plagam* [suflu], de la tine, Epicur, forța gravității sau greutatea». Aetius (1.26.2, 68A66) sesiza «reculul, mișcarea și suflul (πληγή) materiei» la Democrit, iar Simplicius spunea că Democrit «a

făcut ca atomii săi să fie în mod natural nemișcători [adică să nu aibă «mișcare naturală», în sens aristotelic], dar a afirmat că ei se mișcă prin impact [suflu, πληγῇ]». Aceste constatări sunt în consens cu verdictul dat de Aristotel (*De caelo*, 300b11, și Simplicius în comentariul său asupra pasajului) cum că mișcarea atomilor era «forțată» (βίᾳ), ceea ce potrivit propriei sale doctrine ar fi trebuit să presupună o mișcare naturală anterioară. Diferența dintre Democrit și Epicur în această privință pare să fi fost bine cunoscută. La Cicero, în *De finibus* (1.6.17), citim: «Democrit credea că atomii se mișcă în vidul infinit, în care nu există nici vârf nici fund nici centru nici extremitate, în așa fel încât ei se ciocnesc și se strâng laolaltă». Nu numai că, precum Aristotel, în *De caelo*, 275b29, acesta pare să excludă mișcarea în jos ca fiind de neconceput, dar vorbitorul merge mai departe și menționează «erorile lui Epicur», dintre care cea dintâi este aceea de a presupune că atomii sunt purtați perpendicular în jos datorită greutății.[4] Influența lui Aristotel și a tradiției peripatetice face să fie imposibil de ignorat nevoia unei mișcări «naturale» a atomilor, logic, dacă nu și cronologic, anterioară mișcărilor pe care le aveau unul spre altul prin impact. Însă o astfel de nevoie nu a fost resimțită de Democrit.

Pe de altă parte, în *Gen. et Corr.* (326a9), Aristotel spune: «Fiecare atom este cu atât mai greu cu cât este mai mare»[5]. Aceasta este singura propoziție în care Aristotel atribuie fără ambiguitate atomilor greutate[6], dar dacă nu i s-ar fi părut corect să facă așa, în mod sigur el i-ar fi acuzat pe aceștia, așa cum a făcut cu pitagoricii și cu Platon, de a fi produs corpuri cu greutate din elemente fără greutate, lucru pe care nu l-a făcut niciodată. Mai mult, fraza lui Theophrastus din *De sensu*, 61, «Democrit a distins greul și ușorul prin mărime», se referă și ea la atomi. Această aparentă contradicție cu dovezile arătate anterior este explicată printr-o afirmație a lui Simplicius (*Cael.* 569.5, 68A61), care spune și ea că atomii au greutate, dar într-un context care nu lasă nici o îndoială asupra faptului că el descrie starea de lucru din interiorul unui vârtej cosmic, nu comportamentul atomilor care plutesc liberi în vid.[7]

Așadar, putem trage concluzia că Leucip și Democrit nu au văzut nici un motiv pentru a oferi o cauză pozitivă pentru mișcarea atomilor, cu excepția faptului că ei se află liberi în vidul infinit, și că nu le-au atribuit nici o mișcare pe care Aristotel ar fi numit-o «naturală». Mișcarea trebuia acceptată ca fiind o caracteristică inerentă și eternă a materiei, atunci când nu era împiedicată de nici un obstacol. Era o mișcare confuză și neregulată în toate direcțiile, și cum ea era eternă și fără început, era rezonabil să se afirme că ciocnirile și separările atomilor le determinau acestora direcția, așa cum natura aleatorie a mișcării producea coliziunile. «Ei se mișcă pe măsură ce se lovesc unii de alții.»[8] «Necesitatea» care guvernează mișcarea lor și care din când în când dă naștere vârtejului cosmic este «reculul și mișcarea și impactul materiei».[9]

Acestea sunt singurele date necesare producerii (printre alte nenumărate sisteme) unei lumi ca a noastre, cu stâncile și copacii, oamenii și animalele, nașterile, transformările și sfârșiturile sale, cu toate simțurile noastre, văzul și auzul, mirosul și gustul. Atomii în mișcare explică toate acestea. «Ei spun că natura este subiectul mișcării locale... dar că primele corpuri nu au parte de nici una dintre celelalte forme de schimbare. Acestea le afectează doar produsele, care cresc, se spulberă și se modifică prin combinarea și separarea atomilor» (Arist, *Fiz.* 265b25).

(5) Nenumărate lumi: cosmogonia

Fenomenele în general – «animalele, plantele, sistemele cosmice și, pe scurt, toate corpurile perceptibile»[1] – sunt produse fiindcă unii dintre atomi, în ciocnirile eterne dintre ei, nu se despart și se separă din nou, ci, având forme potrivite pentru combinație, se adună laolaltă și se împreunează (περιπλέκεσθαι), generând astfel corpurile perceptibile. Scurtele afirmații ale lui Aristotel despre aceasta (*G C*, 325a31 și 34; 315b6)[2] au fost puțin dezvoltate de Simplicius (*Cael.* 242.21, 67A14, parțial citat anterior, *supra*): «Acești atomi, separați unul de altul în vidul care este infinit, și diferiți ca formă, mărime, poziție și ordine, se află în mișcare în vid, lovindu-se și ciocnindu-se unul de altul. Unii se despart din întâmplare, alții se împreunează atunci când formele, mărimile, pozițiile și ordinea lor sunt favorabile, și astfel se întâmplă ca ei să ducă la generarea lucrurilor compozite». Unele dintre aceste forme sunt enumerate în citatul lui Simplicius din Aristotel (68A37): «unii sunt neregulați, unii încârligați, unii concavi, alții convecși, și alții au nenumărate alte diferențe».

Cum nu există o limită nici pentru atomi și nici pentru vid, s-au format multe și variate sisteme, dintre care cosmosul nostru este doar unul. Unele dintre ele s-au dizolvat din nou, altele coexistă cu al nostru. Așa cum s-a exprimat pitoresc un urmaș al lui Democrit, nu pare probabil ca o singură lume să fi apărut în infinit, așa cum nu se poate ca un singur spic de cereală să crească pe o câmpie întinsă.[3]

Democrit însuși, potrivit lui Hippolytos (*Ref.* 1.13.2, A40), spune că:

> *există nenumărate lumi, de diferite mărimi. În unele nu este nici soare și nici lună, în altele ele sunt mai mari decât în a noastră și altele au mai mult decât una. Aceste lumi se află la distanțe neregulate, mai mult într-o direcție și mai puțin în alta, și unele înfloresc, iar altele sunt în declin. Aici se nasc, acolo pier, și sunt distruse prin coliziune una cu alta. Unele dintre lumi nu au animale sau viață vegetală și nici apă.*

Nu putem decât să admirăm un om a cărui imaginație științifică a mers atât de departe dincolo de experiența limitată a vremurilor sale, încât a realizat acest tablou al unei infinite varietăți de sisteme cosmice, într-un fel atât de sugestiv din perspectiva cunoștințelor cosmologice moderne. Observăm, de asemenea, completa emancipare de orice urmă de explicație animistă sau teleologică. Contrastul cu Anaxagora, pentru care «Intelectul a venit și a ordonat toate lucrurile», este fără îndoială deliberat.[4]

Diogenes Laertios a fost singurul care a păstrat o expunere despre originea cosmosului așa cum o concepea Leucip (9.30 sq.). Începând cu o «propoziție rezumativă», el continuă cu «detalii» după cum urmează[5]:

> *Întregul este infinit, așa cum am spus anterior. Parte din el este plină și parte este goală, iar el le numește pe acestea*[6] *elemente. Lumi nelimitate ca număr sunt formate din ele și se dizolvă în ele. Modul de formare este acesta. Multe corpuri [atomi] de toate tipurile de forme sunt rupte din infinit*[7] *și curg într-un vid imens, iar acestea, atunci când sunt colectate într-o masă, produc un unic vârtej, iar când urmează mișcarea lui, ele se ciocnesc și se rotesc în toate felurile și încep să se aleagă, asemănător cu asemănător. Dar atunci când, datorită numărului lor, ele nu mai pot fi rotite în echilibru*[8]*, particulele fine pornesc spre vidul din afară, ca printr-un filtru*[9]*. Restul se țin laolaltă, devin împreunate și se mișcă toate conjugate, formând astfel un prim conglomerat sferic*[10]*. Din acest conglo-*

merat[11] *se detașează un fel de membrană, ce conține în sine corpusculi de toate felurile. Acest vârtej se învârtește proporțional cu rezistența centrului*[12] *și membrana se subțiează, căci permanent corpusculi apropiați curg împreună prin contact în vârtej. În acest fel s-a format pământul, prin coeziunea corpurilor care s-au deplasat spre centru. Membrana care închide este la rândul său mărită prin influxul*[13] *de atomi din exterior; și, pe când se învârte, își adaugă acei atomi care vin în contact cu ea. Unii dintre aceștia se unesc și formează un conglomerat care la început este umed și noroios, dar care se usucă pe măsură ce ei sunt purtați în cerc în vârtejul universal, luând în final foc și formând substanța stelelor... Toate stelele sunt încinse de viteza mișcării lor... Așa cum cosmosul se naște, el și crește, se află în declin și piere, printr-un anume tip de necesitate, a cărui natură nu o specifică.*

Neavând la dispoziție opera lui Leucip, trebuie să facem ce putem cu această compilație care se găsește într-un rezumat al versiunii lui Theophrastus despre ceea ce a spus Leucip. Ar trebui să ne reamintim să ne ferim de dogmatismul ei. Un obstacol în calea înțelegerii textului este faptul că nu citim pe atomist însuși. Din acest pasaj și din altele este evident că el și Democrit au descris formarea unei lumi în termeni potriviți nașterii unui animal, fapt ce ar fi putut duce la omiterea sau estomparea anumitor etape de legătură pe care ne-am aștepta să le aflăm în lanțul unui proces mecanic. Nu ne îndoim că în ochii lor procesul era unul mecanic. Dacă Democrit a numit omul un cosmos miniatural (fr. 34), intenția sa era aceea de a asimila procesul organic cu cel al naturii anorganice, nu *vice versa*. Totuși, asimilarea s-a făcut sub influența cosmologiilor anterioare, precum cea a lui Anaximandru, care privea lumea ca pe un organism viețuind și crescând, iar acest mod de gândire nu a fost complet eradicat. Învelișul exterior al lumii este o membrană (ὑμήν, *hymen*), ca aceea care înconjoară foetusul în pântec.[14] Lucrurile ajung la maturitate[15], apoi devin senile și în cele din urmă mor.

Așadar, astfel se formează o lume. Din întreaga eternitate există un infinit număr de atomi de diferite mărimi mișcându-se în spațiul infinit într-o mișcare neregulată și fără țintă, deci la distanțe inegale. Atunci când un mare interval de spațiu se întâmplă să se golească de ei, un lot compact de atomi se scurge în el și, pentru motive care nu au fost stabilite, formează un vârtej circular. S-ar putea pur și simplu ca, dată fiind infinitatea de spațiu și de atomi și toată eternitatea pentru care ei să se miște, *orice* varietate de mișcare să fi putut rezulta din contactul lor, undeva, cândva. Numai atunci când ei iau această formă circulară rezultă un cosmos. Deși toți atomii din cerc sunt purtați după modelul general al vârtejului, totuși ei se combină continuu unii cu alții, performând toate tipurile de mișcări de rotație în interiorul lui.[16] În acest punct începe să opereze o lege cardinală a atomismului: asemănătorul tinde spre asemănător, asemănătorul acționează asupra asemănătorului. Această lege, având-și originea în mișcarea atomilor, și limitată astfel la asemănările de mărime și formă, pare să opereze atât în lumile organice cât și în cele anorganice. *Locus*-ul principal este Democrit, fr. 164, pe care Sextus îl citează ca ilustrând legea în lumea animală prin tendința creaturilor de aceeași specie de a se strânge laolaltă, și în lumea inanimată prin acțiunea de cernere și de dispunere a pietricelelor măturate de valuri pe plajă. Deși în analogia sitei el menționează semințe de linte, de grâu și de orz, diferențele esențiale nu sunt acelea de tip, ci acelea de formă, așa cum indică pietricelele («pietricelele lungi sunt aduse laolaltă

cu acelea lungi; cele rotunde cu acelea rotunde, ca și cum similaritatea lor ar avea o anumită putere de atracție») și așa cum spune Aetius în citatul care parafrazează acestea[17]. Faptul că asemănătorul acționează asupra asemănătorului este atestat de Aristotel (*GC*, 323b10):

> *Democrit... spune că agentul și pacientul sunt asemenea sau similare: este imposibil ca lucrurile disparate să acționeze unul asupra altuia, dar dacă, deși diferite, ele au într-adevăr anumite efecte unul asupra altuia, acest fapt se întâmplă nu fiindcă ele sunt diferite, ci în măsura în care au unele caracteristici comune.*

Aristotel numește aceasta o doctrină specifică numai lui Democrit, fapt ce ne surprinde la început, fiindcă ea apare cu claritate și la Empedocle și în separarea celor neasemănătoare din rotația cosmogonică de la Anaxagora. Explicația ar putea fi aceea că pentru atomiști pretenția că nu există diferență între agent și pacient, ci că totul se întâmplă prin influența reciprocă a similarilor, exclude posibilitatea unor agenți externi, ca Vrajba și Iubirea – la Empedocle, sau ca Intelectul la Anaxagora. Interacțiunea, apărând așa cum se întâmplă din mișcarea eternă a atomilor, nu are cauză exterioară.[18] Realitatea sa este dovedită prin observarea a ceea ce se întâmplă în lumea macroscopică.

Potrivit acestei legi, atomii de forme și mărimi similare se adună laolaltă, și cu cât mai mulți se adună în vârtej, cu atât apar mai multe perturbări, iar aceia fără rezistență sunt împinși înspre margine și chiar în afară. Diogenes poate fi sprijinit aici prin expunerea epicureizantă a lui Aetius (1.4.2, 67A24):

> *Așa cum acești atomi se strâng laolaltă în același loc, cei mai mari și mai grei se lasă în jos în tot felul de modalități, în timp ce aceia mici, rotunzi, moi și alunecoși sunt împinși în afară în aglomerația de atomi și purtați în regiunile cele mai îndepărtate.*

Forma, ca și mărimea, este un factor, iar raport de mărime este greutatea, așa cum au conceput-o atomiștii, adică o tendință de a căuta centrul vârtejului și o forță de rezistență la impactul altor atomi, prin care cei mai mici și mai puțin grei atomi pot fi aruncați la mari distanțe.

> *Atomii sunt din aceeași substanță și au greutate, iar fiindcă unii sunt mai grei, cei ușori sunt împinși în afară de aceștia care se lasă în jos, și sunt ridicați. Astfel, spun ei, se întâmplă ca unele corpuri să pară ușoare și altele grele.*[19]

Modelul vârtejului era acela al vârtejului de vânt sau de apă, în care corpurile mai grele chiar se adună într-un punct din centru, în timp ce acelea ușoare sunt purtate în afară.[20]

La circumferința masei sferice, care se învârte și care este un univers în embrion, se formează o pieliță comparabilă cu membrana din jurul foetusului, fiind «țesută din atomii cu forma încârligată» (Aet. 2.7.2, 67A23). Formarea sa este asigurată prin adăugarea de atomi similari din exterior, și deși atomii mici sunt în mod constant excluși din interior, aceștia probabil că nu iau în mare măsură parte la creștere, de vreme ce atomii supuși excluderii sunt în principiu netezi și rotunzi, nu încârligați. Ideea că lumea este înconjurată de o pieliță sau membrană ni se pare ciudată și nu pare să ne ajute prea mult în privința schemei atomiste. Era, bineînțeles, o credință veche și adânc înrădăcinată. Să ne oprim doar la cosmologiile mitice, care gândeau universul ca pe un ou imens, la sfera exterioară de foc a lui Anaximandru, descrisă printr-un cuvânt care putea

însemna fie scoarță, fie pieliță – și tot o piele sau suprafață tare era presupusă a se afla la circumferință și de către Anaximene, Parmenide și Empedocle[21]. În imagistica atomistă există evident interstiții între atomii legați[22], iar intrarea de atomi din exterior este și ea o trăsătură proprie.

Formarea corpurilor cerești, după cum o descrie Diogenes, nu este foarte clară. Unii dintre atomii care sunt prinși în vârtej se adună laolaltă și formează concentrații sesizabile. Nu este stabilit de ce acestea trebuie să fie umede și noroioase. În sistemul lui Anaxagora exista un bun motiv pentru aceasta, căci ele era bucăți de pământ care au fost aruncate în cer într-un stadiu timpuriu al formării sale, și se pare că atomiștii au reținut proprietățile fără a le justifica. Anaxagorică este și explicația faptului că iau foc din cauza repeziciunii rotației lor.[23] Nu este ușor să explicăm toate acestea în termeni atomiști. Ceea ce este umed și din pământ este compus din atomi mari, în timp ce focul este un corp care constă din atomi sferici de dimensiuni mici. Aceștia sunt tocmai de tipul celor «aruncați afară» de ceilalți, iar această excludere intenționa, fără îndoială, să explice faptul universal acceptat că partea de foc a universului este localizată în regiunile dinspre exterior. Probabil că un mare număr dintre aceștia au fost încadrați în primele corpuri noroioase, pe când se învârteau, dar din afirmațiile sărăcăcioase de aici nu putem decât să presupunem explicația lui Leucip. Așa cum apare, ideea nouă că materia stelară este de origine extra-cosmică pare să stea mai degrabă în dezacord cu concepția anaxagorică care o privește ca fiind alcătuită din pământ și umedă. În general, un asemenea material se colecta în centru, ca în alte cosmogonii, și constituia treptat pământul[24]. Acesta, cel puțin în sistemul lui Democrit, s-a format înaintea stelelor (Hippol. *Ref.* 1.13.4, 68A40).

S-ar putea ca Democrit să fi încercat să introducă mai multă coerență în viziunea lui Leucip asupra acestui punct. Diogenes stabilește explicit (9.44) că natura de foc a soarelui și a lunii se datorează prezenței în ele a atomilor de tip corespunzător, rotunzi și netezi, dar unica informație, aflată într-un pasaj din *Stromateis* (68A39), nu este foarte clară. După ce se afirmă, ca în cazul lui Leucip, că soarele și luna, la naștere, nu erau nici calde și nici strălucitoare, ci precum pământul, se continuă prin a se spune că «pe măsură ce cercul soarelui a crescut ca mărime, focul s-a încorporat în el». Așadar, probabil că soarele și luna nu erau, în sistemul lui Democrit, formate din materie extra-cosmică, ci natura lor, originar rece și de pământ, era conectată cu mișcarea lor pe orbite mici, apropiate de pământ, și numai devenind de foc, datorită rotirii lor îndepărtate în regiunile dinspre exterior, ele au întâlnit micii atomi rotunzi de foc.[25]

Distrugerea lumilor prin coliziune a fost deja menționată. În aceeași secțiune, Hippolytos adaugă câte ceva despre apogeul și declinul lor: «Ele înfloresc până când nu mai sunt capabile să ia nimic din exterior». Detectăm din nou aici un ecou din alte cosmogonii bazate pe concepția lumii ca organism viu și în creștere, fiindcă ne reamintim ideea de «hrănire» a stelelor, de la Heraclit, ca și din cosmosul lui Philolaos[26]. În orice caz, prezența acestui model al creșterii lumii nu trebuie să ne facă să uităm că pentru atomiști ea nu mai era un lucru viu[27]. Era o combinație întâmplătoare de atomi, datorată unei mișcări aparent haotice, ce se întâmplase să ia o anumită direcție printr-un impuls pur mecanic. Diversele tipuri de mișcare ce se acumulau pentru a o produce pot fi rezumate după cum urmează: (1) un vârtej universal căruia îi sunt subordonate mișcări minore; (2) în interiorul acestuia, o continuare a mișcării originare neregulate

a atomilor individuali, rezultată din coliziunea și separarea lor; (3) o tendință a corpurilor mari și grele de a căuta centrul vârtejului și a celor mici și ușoare de a se îndrepta către exterior[28]; (4) mai general, atracția dintre asemănător și asemănător, lege aplicată atât atomilor singuri cât și compușilor acestora. Pe toate acestea, Leucip și Democrit le-au atribuit «necesității», un concept care, după cum spuneau criticii lor antici, a rămas neexplicat, dar care în fapt nu era diferit de întâmplare. Relația dintre aceste două concepte necesită un studiu mai aprofundat. (Vezi secțiunea 7 mai jos.)

(6) Cele patru elemente

Predominarea celor patru elemente în filosofia greacă i-a făcut pe mulți cercetători să analizeze statutul lor în cadrul atomismului. Este evident că nu se poate pune problema unor adevărate corpuri elementare altele decât atomii. Mai mult, cum atomii au forme și mărimi infinit diferite, ei nu se pot constitui în patru tipuri primare de substanțe corporale care să stea la baza tuturor celorlalte, așa cum se întâmpla cu particulele elementare ale lui Platon, care se limitau la formele a patru solide regulate. Cu toate acestea, de vreme ce pământul, apa, aerul și focul au deținut întotdeauna un loc special în mentalitatea greacă, și fiindcă Empedocle le conferise recent statut de elemente, probabil că Leucip și Democrit au încercat să explice diferențele dintre ele prin compoziția atomică.[1]

Este evident faptul că atomii lor difereau ca formă din cauza felului în care s-a constituit universul: atomii mari și grei au format pământul, cei în mod special ușori și mobili au zburat către exterior și au devenit foc, iar atomii corpurilor intermediare, apă și aer, trebuie să fi avut, în mod corespunzător, mărimi intermediare. Numai în legătură cu focul, după câte știm, a specificat Democrit o formă anume, respectiv rotund și neted[2], și chiar și în acest caz trebuie să ne amintim că atomii sufletului, ca și aceia ai oricărui lucru cu gust dulce, sunt tot rotunzi. Totuși, trebuie să presupunem că atomii unei substanțe stabile ca pământul trebuie să fi fost încârligați sau încovoiați, spre deosebire de aceia ai fluidelor sau vaporilor. Cele două idei, anume că numai focului i-a fost atribuită o formă specială și că nu există nici o distincție esențială între «elemente» și alți compuși atomici, pot fi extrase din mai multe pasaje. Aristotel spune că, în timp ce atribuiau sfericul focului, atomiștii nu defineau formele atomilor ce constituiau celelalte elemente: «ei distingeau aerul, apa și restul prin mărime, considerând natura lor a fi o *panspermia* [colecție de semințe] a tuturor elementelor [adică atomii]». După ce descrie atomii lui Democrit, Plutarh continuă: «și atunci când se apropie unul de altul sau se lovesc sau se cuplează, rezultatul întâlnirii pare a fi într-un caz focul, în altul apa, în altul o plantă sau un om». S-ar putea ca Aristotel să fi folosit cuvântul *panspermia* oarecum neglijent (el pare mai potrivit pentru teoria lui Anaxagora), dar este o concluzie rezonabilă aceea că atomiștii nu au atribuit o formă definită atomilor celorlalte trei «elemente» și că ei au vorbit despre aer și apă, plante și oameni ca fiind compuși de același nivel.[3]

(7) Cauzalitatea în atomism: necesitate și întâmplare

Nu erau necesare nici o cauză și nici o forță care să pună atomii în mișcare la început, fiindcă mișcarea lor este eternă. Pentru cursul pe care îl ia mișcarea lor (și de care

depinde tot ceea ce se întâmplă în lume), atât necesitatea cât și întâmplarea sunt invocate drept cauze.[1] Este clar că ele sunt concepute ca fiind foarte asemănătoare, și acest fapt poate provoca surpriză la prima vedere, căci noi avem tendința să le punem puternic în contrast, ca pe ceea ce produce rezultate invariabile cu ceea ce este imprevizibil și hazardat ca efect. Însă, cu toate că «necesitate» și «întâmplare» sunt traduceri rezonabile pentru aceste cuvinte grecești, grecii priveau lucrurile atât de diferit, încât pentru ei expresia «întâmplare necesară» era perfect normală[2]. Aristotel nu glumea atunci când afirma că filosofii naturaliști anteriori respinseseră viziunea teleologică despre natură atribuind totul *necesității* («ploaia cade pentru că vaporii care merg în sus *trebuie* să se răcească, iar după ce s-au răcit *trebuie* să devină apă și să coboare din nou») și când critica această poziție printr-un argument destinat să arate că evenimentele naturale nu se petrec la voia *întâmplării*, ci prezintă o anumită constanță și regularitate. Vom vedea cum poate fi astfel.

Necesitatea era atotputernică pentru Leucip și Democrit. Într-o propoziție greu de transpus în altă limbă, Leucip spune: «Nimic nu se petrece din întâmplare,[3] ci totul dintr-un anume motiv și prin necesitate». «Democrit», arăta Aristotel, «ignorând cauza finală, atribuie toate operațiile din natură necesității».[4] Originea, dezvoltarea și decăderea lumilor se datorează necesității cu care sunt echivalate toate miriadele de coliziuni și respingeri ale atomilor între ei, și cu care în particular este asimilat vârtejul cosmic în care ei sunt târâți.[5] Întâmplarea drept cauză a evenimentelor fizice în atomism este menționată numai de către comentatori și de către critici.[6] Referindu-se evident la Leucip și Democrit, Aristotel vorbește despre unii care «au ales întâmplarea (τὸ αὐτόματον) ca fiind cauza acestui cer și a tuturor lumilor: fiindcă ei spun că vârtejul, mișcarea care a separat și a adus întregul la ordinea actuală, a apărut din întâmplare». Acest fapt este ciudat, comentează el: ei nu pot atribui micile detalii ale naturii întâmplării (τύχη; nu ține de întâmplare ce fel de plantă va crește dintr-o anume sămânță), și este ilogic să presupunem că întâmplarea produce universul întreg, iar cauzalitatea regulată guvernează sfera plantelor și animalelor care sunt dependente de mișcările cosmice mai mari (*Fiz.* 196a24 sq.).

Pentru a înțelege concepția atomistă a necesității trebuie să ținem seama de punctul de vedere din care o critică Aristotel. El scria ca teleolog, care vedea procesele naturale în lumina finalului lor, pentru care stadiile anterioare trebuiau gândite ca fiind mijloace. Chiar dacă nu putem identifica o minte rostuitoare la lucru, totuși toate stadiile creșterii, de la sămânță la stejar, pot fi înțelese numai în lumina «formei» copacului, privită ca pre-existentă și guvernând sensul lor, asemenea planurilor ce pre-există în mintea unui arhitect, sau sunt puse de el pe hârtie, care trebuie să controleze procesul ulterior de construcție. Față de această viziune, oarba necesitate a mișcării atomilor, ce concepea evenimentele ca fiind determinate de început și nu de stadiul final, constituia contrariul. Pentru mecaniciști, spune Aristotel, natura nu acționează într-un anume mod pentru că este cel mai bun și servește unui scop, ci așa cum cade ploaia, adică din necesitatea inerentă proprietăților umedului, caldului și așa mai departe, și nu în scopul de a face plantele să crească. Într-adevăr, uneori, acestea pot fi distruse. Oricum ar fi, rezultatul este doar accidental: cauza este o necesitate oarbă, mecanică[7].

Pentru a contrazice această concepție, el apelează la constanța naturii. Evenimentele naturale urmează anumite legi, fie invariabile, fie cel puțin prezentând o anume

regularitate. Sămânța de mac produce întotdeauna mac, niciodată un ciulin. În Grecia este cu regularitate cald și uscat în luna iulie, rece și umed iarna. Deci, evenimentele naturale nu se pot datora întâmplării. Dacă este furtună în iulie, noi atribuim acest fapt întâmplării, tocmai fiindcă este excepțional. Argumentele acelora care atribuie totul necesității «nu pot fi adevărate, fiindcă evenimentele naturale se întâmplă întotdeauna sau de obicei în același fel, și acesta nu poate fi adevărat pentru [evenimentele necesare? Nu, ci] evenimentele *întâmplătoare*» (198b32 sq.).

Aceasta pare o flagrantă schimbare de opinie. Cum se poate cita ideea că întreaga natură este guvernată de *necesitate* și în același timp pretinde că trebuie respinsă pe baza faptului că lucrarea sa nu pare guvernată de *șansă*? O asemenea transformare pune la încercare teleologul, fiindcă pentru el nu sunt decât două alternative: fie lucrurile se petrec prin hazard, în care caz ele sunt conduse de întâmplare, fie cu regularitate, fapt care pentru el este echivalent cu dovada că ele au un scop. Cea de a treia ipoteză, aceea a unei forțe fără țel dar invariabilă, numită necesitate, nu există. (Cf. 199a3).

Totuși, existența expresiilor ca «întâmplare necesară» în greacă sugerează că este vorba de ceva mai mult decât o înțelegere greșită. Filosofii naturaliști anteriori au conceput necesitatea ca pe o cauză internă, mai degrabă decât ca pe o cauză care leagă două sau mai multe evenimente unul de altul. Pentru noi, problemele de cauzalitate sunt corelate în știință cu explicarea consecințelor într-un lanț de cauze și efecte care adună laolaltă pe *x* cu *y* și cu *z*. Pe de altă parte, grecii au cercetat ceea ce ei numeau «natura lucrurilor», și se întrebau «ce este în *x* care să îl facă să se poarte astfel?». Ei și-ar fi pus întrebări similare despre *y* și *z*, dar ar fi separat interogațiile. Există o necesitate care guvernează comportamentul focului și care îl face să meargă în sus (ea este totuna cu *physis* a focului), și există o necesitate care guvernează mișcarea în jos a pământului. Deci, direcția pe care o ia fiecare este invariabilă. Dar, dacă o porțiune anume de foc se va întâlni cu o bucată anume de pământ, această doctrină nu specifică ce se va întâmpla. S-ar părea că atomiștii atribuiau asemenea evenimente întâmplării. Dar ei nu înțelegeau prin aceasta că întâlnirea lor nu se afla în nici o relație cu cauzele necesare, ci doar că ea își avea originea într-un ansamblu de cauze necesare atât de complex încât înțelegerea lui nu stătea vreodată în puterile umane. Întâmplarea era ceva subiectiv, depășind forța noastră de predicție, fiindcă respectivele cauze necesare implicate erau (nu inexistente, ci) indefinite ca număr. Este evident că dacă am avea o înțelegere completă a mișcării focului în general și a fiecărei porțiuni de foc în particular, și o la fel de completă comprehensiune a necesității guvernatoare, în general, și în particular a fiecărei bucăți din fiecare corp natural cu care focul a venit vreodată în contact, am putea prezice cu acuratețe momentul și locul în care focul va izbucni într-o tufă dintr-o pădure din Australia. Dar este la fel de evident că o astfel de omniscientă este dincolo de puterile noastre.

În *Fizica* B, capitolul 4, Aristotel descrie trei concepții despre întâmplare care erau curente printre predecesorii săi. Destul de curios, avem bune motive să considerăm că toate trei sunt aspecte ale viziunii lui Democrit[8]. Cea dintâi este aceea că nu există un asemenea lucru și că tot ceea ce se spune că se produce din întâmplare are de fapt o cauză proprie determinată. Discipolul lui Aristotel, Eudemos, pe care Simplicius îl citează în acest pasaj, atribuie această părere lui Democrit pe motivul că, deși pare să utilizeze întâmplarea drept cauză în cosmogonia sa, atunci când detaliază, el atribuie

tuturor evenimentelor alte cauze (Simpl. *Fiz.* 330.14, 68A68). Putem face analogia între acestea și un om care, dorind să planteze un măslin, sapă o groapă și dă peste o comoară. Noi numim acest lucru, spune Democrit, întâmplare sau noroc, dar cauza sa a fost nevoia de a planta un copac și (putem adăuga), dacă am cunoaște și motivul pentru care proprietarul comorii a îngropat-o acolo, am avea întreaga explicație.

Cea de a doua concepție, deja citată, este considerată democritică prin referirile sale la vârtejul cosmogonic și la pluralitatea lumilor. Este ideea că originea lumii pare să se datoreze întâmplării, dar creșterea lucrurilor pe pământ prezintă regularitate.

Din aceste aluzii, împreună cu o perspectivă teleologică, putem reconstrui noțiunea atomistă de cauzalitate. În mod obiectiv, nu există un asemenea lucru precum întâmplarea, însă totul este subiectul unei legi stricte a necesității mecanice, cum spune Leucip. În cadrul acestei necesități universal operative, observatorul uman distinge între cele ce sunt *pentru el* două tipuri diferite de cauzalitate, acela care produce «acest cer și toate lumile», și acela care operează în germinarea semințelor. Germinarea nu pare a fi un proces întâmplător sau hazardat, fiindcă atunci când noi examinăm semințele putem prezice cu siguranță ce sunt pe cale să devină. Diferența dintre un asemenea eveniment și marile evenimente cosmice pe care, se pare, atomiștii le-au atribuit întâmplării, este că cele din urmă conțin trăsături ce le fac imprevizibile pentru om. Vârtejul este creat prin necesitate, și cum milioanele de atomi se mișcă în spațiu și se lovesc, există în realitate o cauză mecanică strictă pentru comportamentul fiecăruia. Totuși, noi nu putem prezice niciodată soarta unui atom individual, fie că el va fi tras în vârtej fie că nu, așa cum putem prezice dezvoltarea unei semințe. Întâmplarea, ca noțiune subiectivă, își poate lua locul în sistem fără a prejudicia ideea fundamentală a unei necesități omniprezente.

În acest fel se aproximează o a treia viziune, relatată de Aristotel în acest capitol, aceea că întâmplarea este «o cauză obscură pentru înțelegerea umană». Este adevărat, el adaugă «ca fiind ceva divin și miraculos», care trebuie că se referă nu la atomiști, ci mai degrabă la credințele populare despre soartă.[9] Dar definiția întâmplării ca fiind pur și simplu o cauză care este dincolo de înțelegerea omenească este atribuită lui Democrit (alături de Anaxagora și de stoici) de către Aetius, practic prin aceleași cuvinte.[10]

Putem trage concluzia că teoria cauzalității la Democrit cuprindea următoarele trei aspecte:

(1) Orice eveniment este determinat. Nu există un lucru precum întâmplarea, dacă termenul este folosit într-un sens absolut sau obiectiv.

(2) Noțiunea de întâmplare poate fi reținută și utilizată într-un sens potrivit ca însemnând o cauză care este și trebuie să rămână obscură pentru noi.

(3) Incomprehensibilitatea unei asemenea cauze stă în faptul că ea este întotdeauna, atât cât ne privește pe noi, una dintr-un număr indefinit de mare de posibilități.

(8) Corpurile cerești, pământul, alte fenomene naturale

Astronomia. Forma și ordinea generală a cosmosului, ca și compoziția corpurilor cerești, se deduc din explicația formării lor. Cei doi atomiști au avut puncte de vedere diferite în legătură cu distanțele la care corpurile cerești se află față de pământ. Leucip (D. L. 9.33) privea către Anaximandru atunci când presupunea că orbita soarelui este la margine, dar așeza imediat după aceea stelele fixe, iar luna cel mai aproape de

pământ. Motivul pentru care poziția soarelui trebuie să fi fost aceea (deși nu este menționată de nici o autoritate antică) este faptul că, fiind corpul cel mai strălucitor și mai cald, trebuie să fie acolo unde viteza rotației este cea mai mare.[1]

Pe de altă parte, se pare că Democrit ar fi adoptat ordinea normală, punând stelele fixe cel mai departe, și că ar fi făcut distincție între diversele orbite ale planetelor. Pentru el, «planetele însele nu sunt toate la aceeași înălțime», spune Hippolytos (*Ref.* 1.13.4, A40), iar o altă versiune a ordinii lui este «mai întâi [adică înspre exterior] stelele fixe mai apoi [celelalte] planete, iar după ele soarele, Venus, luna» (Aet. 2.15.3, A86). Printre titlurile lucrărilor lui Democrit este inclus unul dedicat planetelor, fapt ce indică un interes special, iar după interpretarea cea mai probabilă a unui pasaj din Seneca (*Nat. qu.* 7.3.2, A92), el le cunoștea numele și ordinea și suspecta existența altora încă nedescoperite. Distincția clară între planete și stele fixe, ca și atribuirea unor orbite diferite celor dintâi, au fost ignorate de Leucip, deși descoperirile respective cu greu pot fi atribuite lui Democrit însuși.[2]

Ordinea corpurilor cerești, alături de faptul că un corp se mișcă cu atât mai încet cu cât se află mai aproape de pământ (p. 338, n. 12 mai sus), semnifică faptul că Soarele este depășit de stele, iar luna – de soare, dându-ne iluzia că soarele și luna se mișcă în direcții opuse prin zodiac, cu viteze diferite, în timp ce stelele fixe rămân nemișcate.[3]

Potrivit lui Leucip, stelele sunt încinse datorită rapidității mișcării lor, «iar soarele», adaugă sursa noastră (D. L. 9.33), «este de asemenea încins de către stele», i.e., probabil, la fel ca și de mișcarea sa. Bailey sugerează că această cauzalitate dublă intenționa să explice strălucirea lui mai puternică. Ideea lui Leucip despre aceste probleme pare să fi fost remarcabil de naivă, deși trebuie să admitem că sursele noastre sunt inadecvate și inferioare. Ni se spune că luna «are numai puțin foc». Atât cât are pare să fie al ei propriu, iar Leucip fie că nu cunoștea, fie că nu era de acord cu descoperirea lui Anaxagora, că ea își trăgea lumina de la soare[4]. Democrit a acceptat, de la Anaxagora, opinia că luna seamănă cu pământul, prin aceea că are «viroage și văi» și a afirmat că vedem pe ea umbrele regiunilor mai înalte (Aet. 2.25.9, A90); iar un pasaj din Plutarh, care de altfel nu este foarte limpede, cel puțin stabilește ferm că el știa faptul că luna primește lumină de la soare[5]. Se mai spune că el a împărțit cu Anaxagora explicațiile în privința Căii Lactee și a cometelor. El a apărat teoria că toate cometele sunt colecții aparent compacte de stele planetare prin observația că la disoluția lor se văd uneori stelele separate.[6]

Pământul. Leucip a păstrat pământul plat și rotund («în formă de tobă», D. L. 9.30 și Aet. 3.10.4, A26), dar Democrit a avut ideea originală că el este «prelung, de lungime o dată și jumătate mai mare decât lățimea».[7] El a mai spus, ca și Archelaos (mai sus), că era concav, idee prin care se situa în contrast cu Anaxagora. (Vezi D. K., 59A87, 68A94). Leucip a afirmat că «se rotea în jurul centrului» (D. L. 9.30), în timp ce potrivit lui Democrit (Aet. 3.13.4, A95) «la început rătăcea, fiind mic și ușor, dar cum în timp s-a făcut gras și greu, a ajuns să stea pe loc». Orice mișcare de rotație trebuie să fie lentă, fiindcă toate corpurile, așa cum am văzut, se mișcă mai încet dacă sunt mai aproape de centru, datorită «rezistenței» lui la vârtejul cosmic; și atât cât putem deduce din mărturiile pe care le avem la dispoziție, este posibil ca Democrit să fi închipuit un pământ învârtindu-se, ca și Leucip. Situarea sa în centrul universului este în opoziție cu «rătăcirea» sa din stadiile mai timpurii ale cosmogoniei, în care nu colectase atât de

multă materie: după ce «a ajuns să stea pe loc» acolo, nu exista nici un motiv pentru care el să nu se rotească[8]. Nu știm dacă această ipoteză, despre pământul care încă se rotește sub influența reziduală a vârtejului, este numai a lui Leucip, sau a fost adoptată și de către Democrit, dar nici unul din ei nu a crezut că pământul este o sferă, și nimic nu sugerează că ei au legat faptul de mișcările aparente ale corpurilor cerești. Nu le putem atribui ideea strălucită, propusă abia la începutul secolului al patrulea, că mișcarea aparentă a stelelor ar putea fi explicată pe baza ipotezei unei rotiri a pământului și a unei staționări a cerului. Această informație despre pământ ridică două probleme interesante. Ea ilustrează concepția atomistă despre greutate, ca fiind o tendință spre jos către centrul vârtejului și o putere de rezistență la perturbațiile exterioare, și arată că vârtejul se află într-un plan orizontal față de pământ.

Empedocle, Anaxagora și Archelaos au explicat unghiul dintre zenit și polul celest prin presupunerea că partea exterioară, coaja cosmosului, s-a înclinat la un moment dat. Leucip și Democrit, pe de altă parte, au crezut că pământul a fost cel care s-a înclinat. Cauza acestui fenomen, așa cum este relatată, dovedește o vie imaginație din partea lui Democrit: «Fiindcă partea sudică a [atmosferei] înconjurătoare este mai slabă, pământul a crescut înclinat în acea direcție; căci părțile nordice nu sunt temperate, iar părțile sudice sunt temperate, deci s-a făcut mai gros în a doua parte, în care abundă fructele și alte produse».[9] Căldura rarefiază aerul (un mod de a gândi ce merge înapoi până la Anaximene) și îl face mai puțin capabil să sprijine jumătatea sudică a pământului, care prin urmare se lasă în jos. Acestea confirmă afirmația lui Aristotel conform căreia în opinia lui Democrit, ca și la Anaximene și Anaxagora, pământul își datorează poziția în centrul cosmosului sprijinului aerului, pe care, datorită faptului că este plat, «s-a așezat ca un capac»[10]. Strălucita idee a lui Anaximandru, aceea că el rămâne acolo în echilibru pur și simplu fiindcă, fiind echidistant față de toate punctele de pe circumferința cosmosului, nu are nici un motiv să se miște într-o direcție mai degrabă decât în alta, i-a fost atribuită ca și lui Parmenide de către Aetius; dar mărturia lui Aristotel trebuie preferată și este probabil ca pasajul din Aetius să conțină unele confuzii.[11]

Așa cum le-a descris Aristotel, explicațiile lui Democrit despre cutremure par să se bazeze pe acelea ale lui Anaximene, conform cărora ele sunt produse prin greutatea ploii sau prin secetă. Ca și pentru Anaxagora, pământul conține cavități (Aristotel κοιλίαι, Seneca *concava*) pline cu apă. Când le umple ploaia, apa izbucnește în afară și produce cutremurul. Invers, un iureș de apă care produce cutremur poate apărea atunci când pământul se usucă și apa este trasă dinspre părțile pline înspre acelea goale.[12]

Întrezărim o altă întoarcere înspre secolul anterior, atunci când Democrit preia teoria lui Anaximandru potrivit căreia marea se micșorează și în final se va usca.[13]

În legătură cu mult-discutata problemă a inundațiilor de vară ale Nilului, se spune că Democrit a scris că atunci când zăpada se topește vara în nord, se adună nori din vaporii formați. Aceștia sunt duși spre sud către Africa de către vânturile etesiene (vânturile nordice care bat vara în Mediterană) până când ajung deasupra munților extrem de înalți din Etiopia, unde se sparg și produc ploi violente la izvoarele Nilului. Această soluție a evitat dificultatea resimțită în credința că ar putea cădea multă zăpadă, chiar și în munți, în climatul torid din Etiopia, și ea a fost aprobată mai târziu de Aristotel.[14]

Meteorologie: magnetism. Cele mai multe din teoriile despre vânt despre care avem mărturii, până la Aristotel inclusiv, vorbesc de efectul căldurii asupra umezelii, sau de încălzirea şi răcirea aerului producând condensarea şi rarefierea; dar Democrit, se pare, oferea o explicaţie extrem de simplă, bazată direct pe dansul neodihnit al atomilor: acolo unde există puţini într-un spaţiu larg, aerul este liniştit, dar într-o mulţime aglomerată într-un spaţiu mic, atomii se lovesc, se despart, se adună laolaltă, se comprimă, iar aceste perturbaţii generează vânturile atunci când mişcarea iniţial confuză îşi stabileşte o anume direcţie (Seneca, *Nat. qu.* 5.2, 68A93a).

Afirmaţia lui Leucip din teoria tunetelor («izbucnirea înspre înafară a focului închis în nori foarte groşi») pare o combinare a lui Anaximandru cu Anaxagora.[15] Democrit a spus altfel. Un rezumat aproximativ al viziunii sale asupra fenomenelor meteorologice este păstrat la Aetius (3.3.11, A93), părându-se că el s-a străduit din răsputeri să repună teoriile ioniene în termeni potriviţi atomismului. Baza generală pare a fi coborârea focului de la Anaxagora (*supra*).

> *Tunetul este produs printr-o combinaţie inegală de atomi ce forţează norul, care îl înconjoară şi îşi croiesc drum în jos: fulgerul este o coliziune a norilor, fenomen în care corpurile generatoare de foc, strânse laolaltă, în urma frecării unele de altele, traversează intervalele goale, trecând prin ele ca printr-o sită. Trăznetul se produce atunci când mişcarea în jos este provocată într-un nor prin particulele producătoare de foc, care sunt mai pure şi mai fine şi de factură egală între ele şi, cum el însuşi spune, «ţinându-se aproape»* (πυκνάρμονα). *Ruperile de nori* (presteres) *apar atunci când aglomerări de foc, sfâşiate de nenumărate goluri, dar circumscrise în spaţiile unde nu întâmpină nici o rezistenţă (spaţii goale, vid) şi, prin amestec cu tot felul de alte substanţe, capătă astfel aspectul unor corpuri aflate în propriile lor învelişuri membranoase, şi cad vertiginos pe pământ.*[16]

Cu Democrit, explicaţia magnetismului de la Empedocle, aceea cu «porii şi scurgerile», capătă consistenţă, acum când pentru prima dată a fost postulat fără ambiguităţi un adevărat vid. Şi el a preluat întrebarea lui Alexandru, de ce fierul urmează magnetul şi nu *vice versa*. Afirmaţia celui din urmă este un bun exemplu de extraordinară putere de modificare la care Democrit era pregătit să apeleze, în aplicarea principiilor sale generale la fenomenele minore (Alex. *Quaest.* 2.23, A165):

> *Şi Democrit a spus că există scurgeri şi că toate corpurile sunt atrase de cele asemănătoare lor, dar a adăugat că toate sunt atrase de vid. Formulând aceste ipoteze, el a presupus că magnetul şi fierul constau din atomi similari, dar că cei ai pietrei sunt mai mici şi au o textură care este mai rară decât cea a fierului şi care conţine mai mult vid. Din acest motiv, atomii săi fiind mai mobili sunt atraşi mai rapid de fier (căci ei se mişcă înspre cei asemănători lor), şi intrând în porii fierului perturbă atomii acestuia, pe când trec printre ei, datorită micimii lor. Atomii de fier, astfel deviaţi, se îndreaptă spre exterior către piatră, din cauza similarităţii lor, şi fiindcă aceasta are mai mult vid. Fierul [ca întreg] îi urmează în impulsul şi mişcarea lor totală şi este el însuşi atras către piatră. Motivul pentru care piatra nu se mai mişcă spre fier este acela că fierul nu conţine atât de mult vid.*

După toate acestea, unica obiecţie rămasă comentatorului epuizat, dar perseverent (ne imaginăm), este aceea că, dacă atracţia este produsă prin similaritatea atomilor,

atomii ordinari și alte lucruri atrase de chihlimbar trebuie să fie similari cu aceia ai chihlimbarului și unii cu alții. Atunci de ce nu se atrag unii pe alții?

Impresia generală extrasă din aceste informații sumare despre explicațiile cosmologice și ale fenomenelor naturale date de către atomiști este aceea că ei erau foarte conservatori și că se supuneau în întregime tradiției ioniene, deși Democrit s-a străduit să se asigure că ipotezele sale se află în coerență cu teoria atomistă generală, și făcând astfel a formulat câteva idei originale. Leucip a plasat soarele în spatele stelelor fixe: la fel făcuse și Anaximandru. Anaximandru spusese cu mult timp înaintea lui Democrit că marea se contractă și că urma să sece într-o zi. Lui Anaximene, Democrit îi datorează explicația sa despre cutremure și (prin Anaxagora) credința că pământul plutea pe un strat de aer. Încingerea stelelor prin mișcarea lor rapidă era anaxagorică și nu se potrivea foarte bine în cosmogonia lui Leucip; tot de acolo proveneau și ideile lui Democrit despre văile de pe lună și despre Calea Lactee și comete.

La fel de vizibilă este absența oricărei urme de concepție pitagorică sau grecească, anterioară sau contemporană. Contrastul este foarte vizibil mai ales în legătură cu atitudinea față de corpurile cerești, divine pentru Pitagora, Alcmaeon și cei deopotrivă cu ei, dar pentru Xenofan nori încinși, efemeri și aflați nu la mare distanță de pământ, pentru Anaxagora și Democrit bucăți de materie lipsite de viață, purtate pasiv în cerc de vârtejul universal și făcute incandescente prin viteza rotației lor. Ambele școli de gândire își apărau concepțiile prin argumente raționale. De ce mișcările soarelui, lunii și planetelor erau diferite de acelea ale stelelor fixe? Democrit oferea o explicație bazată în întregime pe acțiunea mecanică a vârtejului (*supra*); pentru pitagorici abaterile erau dovada unei mișcări independente, iar pentru orice grec ideea de mișcare independentă era inseparabilă de aceea de viață.

(9) Timpul

O teorie atomistă a timpului ca serie de clipe distincte era evident curentă atunci când a scris Zenon, de vreme ce el s-a străduit atât să o respingă; și probabil că era legată de pitagorici. Ar fi ciudat ca Democrit, cel dintâi care a elaborat o teorie atomistă comprehensibilă în detaliu, să nu fi produs contraargumente la cele ale lui Zenon, deși nu avem nici o dovadă a acestui fapt. Atomiștii, spune Alfieri[1], nu au încercat o analiză matematică sau filosofică a timpului sau a mișcării, ce i-ar fi făcut apți să răspundă la teza lui Zenon, conform căreia dacă timpul este discontinuu, atunci mișcarea este imposibilă. Această constatare este probabil adevărată. S-ar putea ca ei să fi crezut că unitățile de timp, ca și acelea corporale, există sub pragul senzației; dar, dacă se întâmpla astfel, ele se bazau ca dovadă numai pe experiență, cunoașterea «ilegitimă», ce arată drumul către cea «legitimă». Acest fapt este adevărat dacă teoria lui Democrit despre vedere este în principiu aceeași cu cea menționată de către Aristotel în *De sensu*, 440a20 (mai jos) și negată de către el la 448a24.[2] În general, argumentele lui Aristotel împotriva concepției despre timp ca alcătuit din clipe prezente atomice sugerează că ea a supraviețuit criticii lui Zenon și că a fost ferm susținută, deși nu se specifică de către cine.[3] Nici una dintre mărturiile noastre nu specifică numele lui Leucip sau Democrit, și trebuie să lăsăm deschisă discuția cu privire la întrebarea dacă ei chiar au spus vreodată explicit că timpul este făcut din clipe atomice[4]. Chiar dacă ei au eșuat în a clarifica această problemă, și nu au adus argumente matematice pe care să își sprijine afirmația, trebuie

să li se acorde dintr-un alt punct de vedere credit pentru realizarea extrem de originală și pentru independența de gândire. Cu excepția eleaților, care au negat realitatea temporalității, concepția dominantă de dinainte de Leucip era a timpului ca ciclicitate. S-ar putea ca viziunea să fi fost mai mult sau mai puțin conștientă, mai mult sau mai puțin strictă, dar într-o formă sau alta este o imagine care se întoarce către modurile de gândire cele mai primitive, bazate pe observația elementară și cristalizate în practicile magice și religioase. Pornind de la recurența anuală a anotimpurilor, concepția se extinde la «Marele An», bazat pe date astronomice și uneori conectat cu catastrofele naturale, precum potopul. Printre ionieni, o concepție ciclică este relatată în singurul fragment existent din Anaximandru. Pitagoricii credeau într-o strictă repetare a istoriei. Înfloririle și prăbușirile ciclice ale civilizațiilor, marcate prin dezastre naturale ce duc către completa disoluție a lumii, aceasta a fost probabil învățătura lui Xenofan, reapărută după atomiști la Platon și Aristotel. O schemă ciclică implicând distrugeri și renașteri periodice ale cosmosului apare la Empedocle și mai târziu la stoici[5]. Cercul temporal apare și în literatura ne-filosofică, reflectând de fapt modul de gândire al vremii[6]. În fața tuturor acestora este remarcabil să aflăm la Leucip și Democrit o concepție a infinității timpului fără urmă de reîntoarcere ciclică, sub nici o formă[7]. Lumile se nasc și pier, dar nu există repetare a *acestei* luni. Cum infinite milioane de atomi se agită în spațiul infinit în timpul infinit, vor apărea toate tipurile de formații. Unele pot fi chiar identice, dar dacă acest lucru se petrece, este din pură întâmplare (68A40 și 81). Acest fapt are implicații profunde. În gândirea greacă, noțiunile de mișcare circulară și de activitate rațională erau intim legate, iar în dialogul lui Platon, *Timaios*, drumurile circulare ale corpurilor cerești erau permanente și esențiale pentru natura lor de creații ale unei inteligențe superioare. La Democrit ele sunt pur accidentale și temporare. Soarele și stelele se vor dezintegra, iar atomii lor constitutivi vor fi aruncați pe căi diferite. Detronarea concepției ciclice a timpului se leagă de excluderea rațiunii de la procesul de creație a lumii. Ea corespunde neregularității infinite a formelor atomilor, pe care zeul-creator al lui Platon a redus-o la limita și ordinea din forma solidelor geometrice regulate.

Dacă Democrit nu și-a pus problema naturii timpului, aceasta s-ar fi putut întâmpla datorită irealității sale. Sextus spune: «Pare să fie atribuită filosofilor naturaliști care i-au urmat pe Democrit și pe Epicur, această concepție despre timp: «Timpul este o aparență ce seamănă cu ziua și noaptea»[8]. Trebuie să fim precauți în privința echivocului extrem al referirii, dar doctrina pare să fie aceea a lui Epicur, anume că timpul este «un accident de accidente», adică ceva ce noi nu asociem cu lucrurile concrete însele, ci cu acțiuni pe care le fac și le suferă ele, printre care el include ziua și noaptea, ca și sentimentele, mișcările și stările de repaus[9]. Dacă Sextus are dreptate atunci când spune că acestea, ca și multe altele dintre ipotezele lui Epicur, își au originea la Democrit, atunci timpul, departe de a fi o realitate precum atomii și vidul, nu este nici măcar un sensibil de prim grad, ca obiectele fizice[10] sau atributele lor. Lumina și întunericul, pe care le numim zi și noapte, sunt ele însele «accidente» ale pământului, cerului, soarelui, lunii și așa mai departe, iar timpul este doar un tip particular de accident printre acestea[11], de care suntem conștienți printr-un fel de intuiție imediată. Trebuie de asemeni observat că dacă Democrit a făcut această remarcă despre timp în general, ea nu putea avea decât forma unei analogii, fiindcă el credea că timpul nu a avut niciodată

un început[12], pe când această lume cu soarele care răsare și apune, nu a existat dintotdeauna. Pentru Platon timpul *era* mișcarea corpurilor cerești, și nu are existență anterioară lor[13], din moment ce el ar fi aplicat termenul numai unei succesiuni regulate și ordonate. Acestea nu au nici un înțeles în universul lipsit de rațiune al lui Democrit, iar definiția «apariție zi-noapte» sună suspect de platonic. Dacă Democrit a folosit-o, este interesantă în ilustrarea tensiunii paradoxale dintre cei doi filosofi.

(10) Sufletul, viața și moartea

Atomiștii erau cu toții de acord să se delimiteze de teoria larg răspândită în epoca lor că sufletul (*psyche*, care distinge ceea ce are viață de ceea ce nu are viață) era o formă subtilă de substanță materială. În sistemul lor, atât sufletul cât și focul (sau căldura) constau din atomi speciali, mici și rotunzi, iar Aristotel spune cu regularitate că Leucip și Democrit chiar au identificat acestea trei. Este elocventă *De an.* 403b31: «Democrit afirmă că sufletul este foc și căldură, căci el arată că dintre formele infinite și atomii existenți, cei sferici sunt focul și sufletul... La fel și Leucip... Cei rotunzi sunt sufletul, căci formele[1] de acest tip sunt cele mai capabile să alunece pe lângă orice altceva și să miște alte lucruri prin propria lor mișcare». El îl compară pe Democrit cu Dedal așa cum a fost descris într-o comedie, făcând imagini din lemn ale Afroditei, care se mișcă pentru că a turnat în ele argint viu (406b15); «fiindcă el spune că este în natura sferelor atomice să nu stea niciodată pe loc și prin mișcarea lor să tragă întregul corp în mișcare cu ele». Astfel că Democrit aparține, pentru Aristotel, acelei școli care gândea mișcarea ca fiind cea dintâi caracteristică a vieții (403b28). Conexiunea cu căldura este făcută din nou în *De respiratione* (472a3): «El spune că sufletul și căldura sunt același lucru, adică formele primare ale particulelor sferice». Ne reamintim și că, din nou potrivit lui Aristotel, focul era izolat de celelalte elemente de către Leucip și Democrit, fiind constituit din atomi sferici (*De caelo*, 303a14, p. 414 mai sus). Mai târziu, la Diogenes (9.44), ni se spune că pentru Democrit sufletul era alcătuit din atomi de aceeași netezime, atomi rotunzi ca ai soarelui și ai lunii.

Să fi identificat într-adevăr Democrit sufletul cu focul? Problema nu este foarte simplă. Unii am fi înclinați să spunem că, potrivit principiilor atomiste, un singur atom, fie el sferic sau altfel, nu poate fi nici una nici alta, fiindcă atomii sunt fără calități. Aristotel a dedus identitatea din faptul că ambele sunt compuse din atomi de aceeași formă, dar, așa cum a subliniat Chernis (*ACP*, 389, n. 3), «un singur atom sferic nu este nici foc și nici suflet: caracteristicile specifice ambilor, cât și tuturor corpurilor complexe, erau considerate a fi mai degrabă epifenomene ale combinațiilor de atomi». Aetius reține relația cu focul, dar spune că sufletul este «un *compus* asemănător focului din atomi de formă sferică și având capacitățile focului» (4.3.5, A102). În legătură cu atomii din care este compus focul, el spune nu că ei *sunt* foc, ci că ei îl *produc*.[2] Amplificând absența calităților sensibile la atomi, Galen subliniază că ei nu sunt nici calzi și nici reci (*De elem. sec. Hipp.* 1.2, 68A49). (Lui Aristotel constatarea i s-a părut poate puțin absurdă, ca și Theophrastus, care în *De sensu*, 69, scria că nu este normal să considerăm datele senzoriale ca datorându-se în același timp afectării simțurilor și totodată formelor atomilor, deoarece forma este ceva absolut, în timp ce datele simțurilor sunt relative pentru cel ce percepe.) Mai mult, caracterul compusului nu este determinat numai de forma atomului, ci și de mărime și ordine. Și atomii substanțelor cu gust dulce erau

rotunzi, dar «nu foarte mici» (Theof. *Sens.* 65); iar lucrurile sunt fierbinți și încinse «atunci când sunt formate din corpuri mobile și mici spațiate în mod uniform»[3].

Așadar, deși s-ar putea ca teoria atomistă să nu fi pretins că două lucruri compuse din atomi sferici ar trebui să aibă același caracter, totuși întreaga gândire anterioară și contemporană s-ar părea că l-a condus pe Democrit către asocierea vieții cu căldura,[4] și toate sursele au căzut de acord că el a procedat astfel. Pentru ca gândirea să se manifeste, este necesar ca sufletul să fie bine temperat; și aceasta înseamnă că dacă noi devenim *prea calzi sau prea reci*, mintea rătăcește (Theofr. *Sens.* 58). Focul (= «fierbintele») nu este întru totul vizibil, așa cum sunt flacăra sau flama. Tipul invizibil este compus din atomi mai mici decât cei ai focului vizibil, cum se poate vedea din Theofr. *Sens.* 75, unde se spune despre culoarea roșie că ea constă din atomi ca aceia ai căldurii, dar mai mari: «compuși de atomi mai mari sunt mai roșii, ca flacăra și cărbunele de lemn verde, în comparație cu cel uscat».[5] Sufletul, sau căldura vitală, putem presupune, are cea mai fină textură și cei mai mici dintre toți atomii, nefiind vizibil și nici chiar perceptibil, cum este căldura.

Chiar și ideea că un singur atom, oricare i-ar fi forma, nu poate avea calitățile sufletului – fapt ce pare cerut de teoria atomistă generală – devine îndoielnică atunci când mergem în continuare și luăm în considerație distribuirea atomilor – suflet în corp. Ei sunt dispersați peste tot în el, astfel încât atomi ai sufletului și ai corpului alternează.[6] În această explicație, Democrit gândea că astfel sufletul își poate împlini cel mai bine funcția sa primară, de forță motrice, aceasta însemnând că, atât timp cât această funcție nu este pusă în acțiune, nu există nicăieri aglomerări ale atomilor-suflet. Oricum, ideea nu constituie o breșă în monismul teoriei atomiste prin atribuirea de «calități», adică de calități sensibile, atomilor singuri.[7] Toți atomii se află în mod natural în mișcare, dacă sunt lăsați în voia lor. În vârtejul cosmic, aceia mai mari și mai grei dintre ei, și cei ale căror forme le permit legarea, se amestecă între ei, iar mișcarea lor este încetinită sau oprită. Atomii netezi și rotunzi sunt cel mai puțin capabili de prindere sau aglomerare, cu atât mai puțin capabili cu cât sunt mai mici. Ei pot fi prinși în conglomerate mai mari, dar continuă să se miște liber în cadrul lor și prin aceste mijloace conferă și altora mișcare, făcând corpul ca întreg o creatură auto-mișcătoare (adică vie). Nu este implicată nici o altă proprietate în afară de formă, mărime și ordine, care sunt fundamentale în orice teorie atomistă. Există o oarecare absurdidate în această îndrăzneață încercare de a explica fenomenul vieții pe baza unor asemenea principii materialiste și mecanice, iar ironia lui Aristotel cu argintul viu nu este nejustificată; dar până acum ea este perfect coerentă.

Intelectul, sau partea gânditoare a sufletului, este o excepție de la regula generală că atomii-suflet alternează cu atomii-corp în interiorul corpului. Mărturia este târzie și contradictorie, dar nu lasă prea mult loc pentru îndoială. *Placita*, în secțiuni apropiate, (a) leagă pe Democrit de Epicur prin faptul că «sufletul are două părți, aceea care are rațiune fiind situată în inimă, pe când cea care este irațională este dispersată în întregul corp», și (b) spune că, deși Epicur l-a plasat în inimă, Democrit, ca și Platon, l-a așezat în cap.[8]

Aceste relatări cad de acord asupra faptului că mintea este o concentrație a sufletului într-o anumită parte a corpului și nu există nici o mărturie importantă care să li se opună.[9] Putem considera că este localizată în cap, așa cum credeau Alcmaion, Anaxa-

gora și Diogenes din Apollonia, sau mai târziu Platon. Pentru Epicur sediul era inima, iar sursa care leagă atomiștii mai timpurii de cei mai târzii este probabil mai aproape de epicurei și mai incorectă decât aceea care îi distinge.[10]

Explicația atomistă a mecanismului vieții și a cauzei morții s-a păstrat prin Aristotel. Leucip și Democrit au considerat că viața se păstrează în corpul nostru prin respirație. Atomii-suflet, mici, mobili, se află sub presiunea constantă a atmosferei înconjurătoare, care îi extrage din corp, așa cum atomii mici și netezi erau comprimați de cei mai mari în procesul de formare a universului. Dar aerul însuși conține «multe dintre acele particule pe care Democrit le numește minte și suflet. Așadar, când inspirăm și intră aerul, acestea pătrund împreună cu el, și fac ca presiunea să devină ineficientă, prevenind astfel dispersarea sufletului din interiorul animalului». «Moartea apare atunci când presiunea din mediul înconjurător este tot mai puternică, animalul nefiind în stare să respire, iar aerul din exterior nu mai poate intra și contracara această acțiune. Moartea este părăsirea atomilor – suflet al corpului, datorită presiunii mediului». Într-o formă mai ușoară și controlabilă, preponderența fluxului orientat înspre exterior asupra celui orientat înspre induce somnul.[11]

Este evident că pentru Democrit, ca și mai târziu pentru Epicur, sufletul individual se dispersează la moarte, iar particulele sale componente rătăcesc prin univers: «Democrit și Epicur spun că sufletul este muritor și piere împreună cu trupul». În consecință, nici un om nu trebuie să sufere din cauza fricii de torturile și pedepsele de după moarte – mesaj pe care mai târziu Epicur și Lucretius l-au predicat cu fervoare evanghelică.[12] Totuși Democrit a considerat că acest lucru nu se întâmplă dintr-o dată, așa cum nici corpul nu se dezintegrează imediat. Într-adevăr, se spune că el a susținut că este dificil de determinat momentul precis al morții. Următoarele pasaje sunt relevante:

> (*a*) Alex. Aphrod. *Top.* 21.21 (68A117; la fel la Aet. 4.9.20): *Corpurile moarte au senzații, așa credea Democrit.*
>
> (*b*) Aet. 4.4.7 (A117): *Democrit spune că toate lucrurile au într-un anumit fel suflet, chiar și corpurile moarte, pentru că ele păstrează în chip evident un anumit grad de căldură și simțire chiar când au pierdut cea mai mare parte din căldură.*
>
> (*c*) Tertullian, *De an.* 51 (A160): *Democrit atrage atenția asupra creșterii unghiilor și părului încă un timp după moarte.*
>
> (*d*) Celsus, 2.6 (A160): *Democrit, departe de a accepta că există anumite simptome ale apropierii morții, a declarat că nu există indicii întru totul sigure prin care medicii să constate încetarea cu adevărat a vieții.*

Așadar, cu încetarea respirației, cea mai mare parte dintre atomii-suflet ies din corp și se dispersează, dar de vreme ce viața și căldura se află în strânsă asociație (sau chiar se identifică), și cum trupul se răcește doar treptat, ca și din alte observații, Democrit a conchis că unele funcții vitale, incluzând chiar un minimum de simțiri, erau temporar prelungite prin cei câțiva atomi – suflet rămași[13].

În colecția de maxime etice atribuite lui Democrit, *psyche* apare ca natural superior și având controlul corpului, care este numit cortul său, coliba ori lăcașul său (σκῆνος, cuvânt care a supraviețuit, reprezentând o foarte diferită relație între suflet și trup în Noul Testament)[14]. Sufletul merită cea mai înaltă considerație, pentru că perfecțiunea

sa poate corecta defectele corpului, dar nu și *vice versa*, iar bunurile sale sunt «mai divine» decât zestrea corporală; de domeniul său țin fericirea și nefericirea și așa mai departe. Acest fapt trebuie considerat în alt context, alături de problema autenticității fragmentelor etice. În ciuda demnității superioare a sufletului, Zeller avea dreptate să sublinieze că nu se spune nimic despre el care să contrazică materialismul desăvârșit al atomiștilor[15]. Cicero vorbește de două ori despre «concursio fortuita» a atomilor, ce duce la producerea sufletului și minții la Democrit.

Notă suplimentară: Democrit «Despre lumea cealaltă»

O lucrare cu acest nume (περὶ τῶν ἐν Ἅιδου) se află pe listă printre scrierile etice (nu cele fizice) ale lui Democrit, în catalogul lui Thrasyllus. Athenaios (168b, DK, fr. oc), povestind cum a scăpat Democrit de condamnare, citindu-și propriile opere, spune că lucrările în chestiune erau aceasta și *Marele sistem al lumii*, deși Diogenes (9.39) menționează în acest context doar pe ultima. Proclus (*In Remp.* 2.113 Kroll, DK, fr. 1) citează din nou scrierea (cu mica variație περὶ τοῦ Ἅιδου în titlu) ca dovadă pentru a acorda credit poveștilor despre resuscitarea vieții în trupul aparent mort. «Moartea», spune el, «nu este, se pare, potrivit acestei cărți, pieirea întregii vieți din corp. Ea este probabil urmarea unei lovituri sau a unei răniri, în vreme ce legăturile sufletului rămân încă profund înrădăcinate în măduvă, iar inima continuă să păstreze în adâncul ei scânteia vieții. Ca urmare a acestei vitalități corpul se dovedește apt pentru a se reanima și dobândește din nou viața care se stinsese.» Proclus comentează mitul lui Er din cartea a zecea a *Republicii* lui Platon. Democrit, spune el, «ca mulți alți scriitori ai Antichității», a adunat povești despre reînviere, iar aceasta este explicația pe care le-o dă. Este o explicație rațională, pe deplin coerentă cu ceea ce tocmai am discutat din teoriile sale despre moarte, iar cuvintele lui Proclus îndepărtează suspiciunile care pot apărea din faptul că lucrări cu același titlu sunt atribuite de către Diogenes (9.55 și 5.87) contemporanului mai vârstnic al lui Democrit, Protagoras, și lui Herakleides din Pont. Se povesteau legende despre resuscitări miraculoase în legătură cu câteva personaje semimitice, mai ales Abaris, Epimenide și Hermotimos (exemple menționate de Proclus). Cazul lui Abaris apare la Herodot, Epimenide era bine cunoscut de Platon și Aristotel, și nu ne îndoim că la fel și Hermotimos, deși Aristotel este primul care îl menționează. Aceste fapte trebuie ridicate împotriva argumentului lui M. Wellmann că pasajul provine de la Bolus și aparține unei «literaturi – ἀναβίωσις» inițiate de Herakleides Chrisippos și alții. Argumentele lui Wellmann sunt rezumate de Alfieri (*Atomisti*, 180, n. 461), pe care l-au convins și care a adăugat altele ce par nu mai puțin convingătoare, de exemplu acela că există urme de limbaj pitagoric și nu sunt menționați atomii. Printre alți cercetători, poate fi menționat Rohde (*Psyche*, 408, n. 103), care credea că «este greu să fii sigur că Democrit este autorul lucrării», dar Wilamowitz (*Glaube*, I.304, n. 1) a presupus că este autentică, iar Schmid (*Gesch. gr. Lit*, 1.5.2.2, 248, n. 7) credea că îndoielile lui Wellmann nu sunt justificate.

Din perspectiva unor povești ca aceea a lui Aristeas (Hdt. 4.14) și Er armeanul (căci Platon în mod sigur nu a fost cel dintâi care a spus un asemenea basm), trebuie să acceptăm faptul că «literatura-ἀναβίωσις» are o lungă istorie și că o lucrare în care Democrit ar fi investigat bazele sale științifice ar putea foarte bine să fie autentică. Scopul general al lucrării trebuie să fi fost acela de a respinge posibilitatea ca sufletul

să trăiască într-o altă lume după disoluția trupului, iar, după toate probabilitățile, fr. 297 provine de la aceeași sursă. Pe de altă parte, în pasajul pe care l-am discutat Proclus nu pretinde să fi dat un citat literal, iar o parte a limbajului, și chiar unele detalii (ex. importanța măduvei și a inimii) pot să nu fie democriteene. Tot ce putem deduce este că Democrit a susținut credibilitatea poveștilor despre revenirea din moartea aparentă, prin referire la teoria sa care spune că trupul nu pierde orice licărire de viață în clipa morții, și că nu poate fi determinat într-adevăr cu certitudine «momentul morții».

(11) Senzația

Teoriile atomiste despre senzație sunt atribuite fie lui Leucip și lui Democrit, fie numai lui Democrit. Din explicațiile lungi și detaliate pe care Theofrast le dă viziunii lui Democrit, putem trage concluzia că acesta a adăugat numeroase idei noi la concepția mai simplă a lui Leucip. În mare, senzația este rezultatul unei transformări petrecute în corpurile noastre, sau în anumite părți ale lor, produse datorită impactului cu atomii din exterior. Calitățile sensibile sunt «afecțiuni ale părții senzitive, ce suferă modificări, din care apare percepția: nici măcar recele și caldul nu au un caracter obiectiv, ci țin de o schimbare pe care o aduce în noi atomul în mișcare»[1]. Fiecare senzație trebuie să implice un contact fizic, astfel încât toate senzațiile devin forme de atingere, așa cum a observat Aristotel, și așa cum, mai târziu, Lucretius a susținut cu emoționantă insistență:

Tactum enim, tactus, pro divom numina sancta,
corporis est sensus[2].

Democrit aduce ca dovadă a faptului că senzațiile nu sunt determinate numai de compoziția atomică a corpului obiectului perceput, ci și de interacțiunea dintre acesta și corpul subiectului perceptor, relativitatea senzațiilor: ceea ce este dulce pentru cineva este amar pentru altcineva ș.a.m.d. (63)[3]. «Subiecții perceptori își schimbă compoziția în funcție de condiție și vârstă, fiind evident că starea lor fizică este una din cauzele impresiilor lor senzoriale» (64). După ce explică faptul că orice obiect sensibil conține atomi de diferite forme, dintre care însă cei care sunt preponderenți îi conferă caracterul, Theofrast continuă: «aceasta depinde și de starea corpului în care ei pătrund; și ea nu este de mică importanță, fiindcă un același obiect poate produce uneori efecte contrare, după cum obiecte diferite pot determina uneori un același efect» (67).

Theofrast a pretins că sesizează o contradicție flagrantă în teoria care denumește senzațiile afecțiuni ale organelor de simț și care, în același timp, le pune pe seama formelor atomilor, astfel încât se spune despre căldură, de pildă, că nu are o «natură» a sa proprie, ci este o impresie pur relativă și subiectivă, și totuși se poate vorbi despre «forma» sferică a căldurii (68 și 69: aceasta este «cea mai mare inconsistență, comună tuturor tezelor»). Totuși nu pare o contradicție presupunerea că efectul atomilor de o anumită formă asupra unui subiect variază în funcție de starea atomilor în subiectul respectiv; totuși, cum s-ar părea că Democrit însuși a făcut afirmația clară că «gustul dulce este dat de atomii rotunzi», nu putem să nu ne întrebăm cum pot fi atomii rotunzi cauza amarului, dacă o aceeași substanță poate avea gust dulce pentru unii și gust amar pentru alții. Indiferent dacă Democrit a fost sau nu explicit în această privință[4], probabil că ideea pe care o avea în minte era aceea că orice substanță fizică conține atomi de diferite forme, dobândindu-și calitățile sensibile de la cei predominanți. El chiar a spus

(67) că mierea, de exemplu, ai cărei atomi mari și cu suprafața netedă pătrund în organism producând gustul dulce, conține și atomi mici și cu rugozități care pot da gustul amar. Depinde așadar de starea pasajelor (*poroi*) din corpul perceptor care dintre acești factori obiectivi devine activ. Există mărturii că, asemenea lui Empedocle, Democrit s-a folosit în teoria sa despre senzație de *poroi*, ce trebuie să aibă mărime corespunzătoare pentru a se potrivi în ei obiectul perceput[5].

Este poate mai substanțială o altă critică făcută de Theophrastus, anume că este lipsit de logică să atribui existență obiectivă nu numai dimensiunii și formei, care sunt fundamentale, fiind proprietăți ale atomului, dar și, în corpurile compuse, greutății și faptului de a fi ușor, durității și moliciunii[6]. Pe acestea, Democrit le explică ca fiind dependente de proporția de atomi față de spațiul gol în corpurile percepute. Corpurile ușoare, și de asemenea cele moi și flexibile, conțin mai mult vid, iar cele grele, tari și rezistente, mai mult solid[7].

Întreaga teorie poate fi sintetizată prin formularea lui Democrit, adesea citată, cel mai mult de către Sextus: «Prin opinie recunoaștem dulcele, prin opinie amarul, prin opinie caldul și recele, prin opinie culoarea; în realitate, există numai atomii și vidul». La aceasta, Sextus a adăugat un alt citat: «În realitate, noi nu percepem nimic precis (invariabil), ci doar aspecte în conformitate cu constituția corpului nostru și cu aceea a lucrurilor care se ciocnesc de acesta și intră în el»[8]. Simplicius a avut fără îndoială dreptate atunci când a văzut o referire la Democrit în atribuirea de către Aristotel a unei viziuni de tip berkeleyan vechilor filosofi ai naturii – «nu există nici alb, nici negru în afara actului vederii și nici gust în afara actului gustării.»

Senzațiile particulare și obiectele lor. Aproape toate informațiile pe care le deținem despre ceea ce a scris Democrit în legătură cu acest subiect provin de la Theofrast, de la care aflăm că filosoful atomist nu a dat explicații exhaustive: el avea opinii personale despre vedere și auz, însă «a tratat restul așa cum au făcut-o și alți gânditori» (57); și în ciuda faptului că a descris în general obiectele simțurilor prin referire la atomii lor, «el nu a vorbit despre formele tuturor acestora, ci și-a concentrat atenția asupra aromelor și culorilor» (64).

Senzațiile sunt rezultate ale contactului fizic, deși nu s-a atribuit vreun primat sau anterioritate universală pipăitului. Acesta, ca și celelalte simțuri, a fost atribuit «cunoașterii ilegitime», în fr. 11[6]. Ne-am ocupat deja de câteva exemple de percepții tactile, așa încât nu ne mai rămâne decât să adăugăm câte ceva despre căldură. Theofrast a apropiat atomismul lui Democrit de doctrina pitagorică, pentru că susține că «toate corpurile care se separă și se divid dau senzația de căldură, în vreme ce corpurile ce se adună laolaltă și se condensează dau senzația de frig». După ce afirmă că atomii cu rugozități și cei ascuțiți produc gustul acru, puterea lor «de unire și de concentrare», prin el adaugă iarăși: «din care cauză acreala încălzește și ea corpul creând în el spații goale; fiindcă ceea ce se încălzește conține din ce în ce mai mult vid»[7]. Această concepție nu reprezintă altceva decât obișnuita conexiune a căldurii cu extinderea și a răcelii cu contragerea, stabilită de Anaximene și transpusă aici în temeni atomiști. În cazul de față, semnificația este aceea că atomii cu rugozități și cei ascuțiți induc în mod indirect același rezultat ca și acei atomi mici și sferici din care se obține focul, datorită micimii și mișcării lor rapide. Acest fapt a fost observat de Hammer-Jensen, care a atras atenția și asupra pasajului în care Aristotel spune că Democrit a explicat înghețarea lichidului prin poziția

și aranjamentul atomilor, trăgând concluzia că atomiștii au fost cei dintâi greci care au făcut distincția dintre căldură și foc[8].

Vedere și culoare. Teoria atomistă a vederii se găsește într-o formă mai simplă și într-una mai complexă. Cea dintâi este atribuită deopotrivă lui Leucip și lui Democrit, cea de-a doua numai lui Democrit. Așadar, s-ar părea că și în acest caz Democrit a elaborat o teorie a lui Leucip, într-o modalitate care ridică numeroase probleme.

În prima sa formă, teoria preia doctrina lui Empedocle, aceea a scurgerilor, în care ochiul joacă doar rolul de receptor. Obiectele exterioare trimit în mod constant către el pelicule de atomi, care păstrează aproximativ forma suprafeței lor și constituie «imagini» ale lor. Acestea pătrund în ochi, unde apar ca reflexe ale obiectului și stimulează senzația. Exprimarea laconică a lui Aristotel (*De sens.* 438a6) cum că «Democrit consideră că vederea constituie o reflexie» este astfel explicată de comentatorul său Alexandru (p. 24.14, 67A29):

> *Democrit afirma că a vedea înseamnă a primi reflexii de la ceea ce este văzut. Reflexia reprezintă forma care apare în pupilă, așa cum se arată ea și în orice alt obiect luminos, capabil să păstreze reflexia. El credea (precum Leucip înaintea lui și epicureii după el) în anumite imagini emanate din lucruri și similare ca formă cu lucrurile din care sunt emanate (adică obiectele vederii), ce pătrund în ochii celui care privește și astfel se realizează vederea».*

În mod similar, Theofrast își începe comentariul cu următoarele cuvinte (secțiunea 50): «El explică vederea prin reflexie», iar în fr. 80 observă: «El spune că noi vedem în urma producerii unui flux și a imaginii care se formează în ochi».

Această teorie are măcar meritul simplității și ea se supune cerinței materialismului atomist, aceea conform căreia toate senzațiile, ca toate celelalte forme de acțiune, trebuie să implice contactul fizic direct. Ea explică și posibilitatea de distorsiune și de eroare de identificare, prin faptul că imaginile traversează aerul. Critica pe care Aristotel o aduce acestor idei, că dacă vederea nu este nimic mai mult decât o reflexie, atunci toate suprafețele reflectorizante ar trebui să vadă, este pertinentă numai din punctul de vedere al unei perioade cu gândire mult mai avansate, în care dificultățile unei explicări pur materialiste a fenomenelor fizice sunt cunoscute[13]. Teoria pune într-adevăr probleme. Se ridică întrebarea cum pot să se vadă unul pe altul doi oameni fără ca «imaginile» lor să se izbească una de alta, deși s-ar putea ca atomiștii să fi gândit că ele sunt foarte fine și conțin suficient de mult vid pentru a trece una prin cealaltă; și nu pare să se fi dat vreo explicație despre felul cum emanațiile de la un elefant se micșorează până la a fi capabile să producă în ochi o imagine miniaturală a lui.

Este posibil ca aceste minusuri ale doctrinei să îl fi determinat pe Democrit să introducă o complicație ingenioasă, pe care suntem tentați să o descriem prin cuvintele lui Theofrast (55) potrivit cărora «încercând să spună ceva original despre vedere, el a lăsat problema chiar mai departe de soluție». După cum arată Theofrast (50), reflexia, adică imaginea obiectului văzut, nu se formează direct în ochi. Există fluxuri dinspre toate lucrurile, inclusiv din ochiul însuși[14], iar cele din ochi și cele din obiect se întâlnesc undeva în aerul dintre ele, comprimându-l și chiar solidificându-l, imprimându-i imaginea obiectului «ca și cum ar fi imprimată în ceară» (expresie pe care Theofrast pretinde că a preluat-o de la Democrit). Această imagine[15] pătrunde și se arată în ochi, părând solidă și nu moale, așa cum este de fapt. Ni se dau în continuare detalii despre

tipurile de ochi care sunt cel mai bine adaptate pentru receptarea imaginilor și care astfel dau cea mai bună vedere: cei moi și buretoși, nu cei tari, mai ales cei care posedă «canale» (φλέβες, lit. «vene») drepte și de forme corespunzătoare acelora ale impresiilor, așa cum reclamă teoriile lui Empedocle și cele atomiste. Pentru a explica de ce vedem ziua și nu noaptea, Democrit s-a văzut constrâns să presupună că soarele aruncă în afară aer și astfel îl condensează, făcându-l capabil să primească și să păstreze o impresie. Simțul efectiv al vederii (ne informează Theofrast) este o funcție nu doar a ochiului, ci a întregului corp (adică, probabil, a atomilor-suflet din el), către care ochiul «transmite» imaginea sau reflexia.

Aserțiunea izolată a lui Democrit despre faptul că «dacă spațiul intermediar ar fi vid, s-ar putea vedea clar chiar și o furnică pe bolta cerului» nu ne micșorează cu nimic uimirea în fața acestei teorii stranii. Aristotel, care citează această propoziție, o critică pe baza faptului că vederea are nevoie de un mediu; dar este exact ceea ce Democrit a crezut, iar mediul pe care el îl propunea, aerul, constituia ceva ce umplea spațiul chiar într-o măsură mai evidentă decât mediul gândit de Aristotel, care era lumina. Dacă într-adevăr Democrit a afirmat această idee, el trebuie să fi folosit cuvântul «vid» cu sens mai general, însemnând că este vid de orice lucru ne-transparent și capabil să obstrucționeze vederea[16].

Dacă am fi avut chiar lucrările lui Democrit despre vedere, ne-am fi putut lămuri în multe privințe. Văzute prin ochii neindulgenți ai lui Theofrast, teoriile sale cuprind absurdități pe care în van ne străduim să le înlăturăm prin presupuneri. Cum se poate, se întreabă Theophrastus, ca o substanță atât de instabilă ca aerul să păstreze în ea impresii permanente? De ce ar fi acestea necesare, când avem deja emanațiile care poartă cu ele forma obiectului? De ce se spune că soarele s-a format prin condensarea aerului, când efectul firesc al lui este să-l disperseze? De ce nu ne vedem pe noi înșine, și, în general, cum se întâmplă ca miile de impresii întipărite în aer să nu se lovească unele de altele și să nu se suprapună unele peste altele? Și așa mai departe. Dacă Democrit a avut răspunsuri pentru toate aceste întrebări, nu știm care erau. Mai poate fi adăugat un lucru[17]. Avem dovezi, mai ales din comentariul lui Alexandru despre Aristotel, că așa cum un atom izolat se află sub nivelul percepției, la fel și o singură emanație sau «imagine» se află sub nivelul percepției, ea având probabil grosimea unui singur atom. Oricum, scurgerile sunt emanate de obiect în succesiune rapidă, și ele (sau aerul imprimat de ele), intrând în ochi fără întrerupere, dau efectul de continuitate. Altfel nu ar exista continuitate a senzațiilor sau unitate a obiectelor percepute, așa cum nu ar exista acestea într-un obiect ai cărui atomi ar putea fi sesizați separat. Urmează că există nu numai o limită a mărimii sub care corpurile sunt imperceptibile, dar și o limită de jos a percepției în timp. Aristotel menționează, în *De sensu*, posibilitatea timpului imperceptibil în conexiune cu o teorie atomistă despre culoare[18].

Ne vom ocupa așadar de culoare, despre care deja știm că este o calitate pur «secundară» și subiectivă. Senzația de culoare se produce în suflet datorită formei și poziției atomilor la suprafața obiectelor, ca și datorită cantității de spațiu dintre ei. Există patru culori primare – alb, negru, roșu și galben – celelalte fiind combinații ale acestora. Atomii care produc efectul de alb sunt netezi pe suprafețele dure, rotunzi pe cele neregulate și friabile. Nu aruncă umbră și sunt ușor de penetrat, dând astfel impresia de strălucitor și translucid. (Theofrast se plânge că Democrit scrie mai degrabă despre

aceste calități, decât despre culoarea albă.)[19] Negrul rezultă din atomi aspri și neregulați, care aruncă umbră, și din *poroi* încovoiați și greu de penetrat; roșul este determinat de atomi «similari cu aceia care produc căldura, dar mai mari». În ceea ce privește galbenul, Theofrast nu a găsit date despre forma atomilor, ci numai despre faptul că ei se formează «din solid și din vid, amestecate laolaltă, culoarea variind în funcție de poziția și de aranjarea acestor constituenți». Din ceea ce am aflat, ni se pare normal să presupunem că diverse culori se schimbă după diferitele moduri în care atomii, prin formele lor diferite și unghiurile diferite în care se așază unii față de alții și față de privitor, ei reflectă, absorb sau lasă lumina să treacă printre ei. Din păcate, sursele nu ne dau nici o indicație despre felul în care Democrit a gândit natura și comportamentul luminii, care, ca orice altceva, trebuie să fi fost corporală și să fi avut structură atomică. Aristotel se mulțumește să facă observația condescendentă potrivit căreia într-o teorie a vederii din acea perioadă în mod evident nu existau cunoștințe științifice despre fenomenele de formare a imaginilor și de reflexie (*De sens.* 438a9).

Producerea altor culori prin amestecul celor primare a fost descrisă extrem de amănunțit de către Democrit, fiind parțial prezentată de Theofrast. Ne aducem fără să vrem aminte de paleta pictorului descrisă de Empedocle și indiferent dacă Democrit a făcut sau nu această experiență a amestecării pigmenților[20], este clar că era sincer încântat de bogăția de culori. Este suficient un exemplu (76):

> *Aurul, bronzul și toate celelalte nuanțe similare sunt compuse din alb și roșu: din alb se trage strălucirea lor și din roșu rumeneala, fiindcă în amestec roșul pătrunde în spațiile goale din alb. Dacă adăugăm acestora galbenul*[21]*, dăm naștere celei mai frumoase culori, dar adaosul de galben trebuie să fie mic, pentru că avem și alb și roșu și amestecul nu trebuie să fie prea mare. Nuanțele vor varia în funcție de cantitățile amestecate.*

Democrit a descris în mod similar albastrul (de «nu mă uita»), verdele de praz, castaniul, maroul, adăugând că numărul de culori ce pot fi produse prin amestec este infinit[22].

Auzul și sunetul. Theofrast a considerat că explicațiile date de Democrit în privința auzului «sunt similare cu cele date de alții», și a menționat o scurtă afirmație generală a acestuia (55), anume că auzul se datorează aerului care pătrunde în spațiul gol din ureche. În termeni generali, aceasta era explicația lui Alcmaion, a lui Empedocle și a lui Anaxagora. Bineînțeles, Democrit a adăugat că aerul poate intra în corp prin orice punct al său, prin canalele suficient de largi pentru a face sunetul perceptibil. Pe de altă parte, o dată ce sunetul a pătruns, urechea (ca și ochiul, în cazul vederii) acționează numai ca un canal prin care acesta se dispersează în întregul organism. Atât atunci când vedem, cât și atunci când auzim, noi percepem (așa cum a arătat Platon) nu *cu*, ci *prin* organele de simț: sufletul senzitiv este ubicuu în corp.

Într-un pasaj independent de Theofrast și care s-ar putea să provină de la Poseidonios, Aetius descrie teoria ca fiind mai complexă. Acest lucru se vede mai bine în contextul doctrinelor lui Epicur, pe care le precede[23]:

> *Epicur spune că sunetul este un curent [sc. de atomi] emis de orice are glas sau care produce sunete de orice fel. Acest curent este constituit din particule asemănătoare ca formă, altfel spus cele rotunde stând alături de cele rotunde, iar cele neregulate sau triunghiulare stând alături de cele asemănătoare lor;*

Când acestea intră în ureche au ca efect perceperea sunetelor... Democrit spune că aerul este împărțit și el în particule de forme similare și că intră în ureche împreună cu sunetul.

Restul pasajului constă în ilustrarea legii care afirmă că asemănătorul este atras de asemănător (mai sus), pentru a justifica împărțirea particulelor pe grupe de similare.

Cele două teorii pot fi puse în paralel cu acelea despre vedere. În ambele cazuri, Epicur a respins ideile lui Democrit ca fiind prea subtile și a adoptat o poziție mai simplă care probabil vine de la Leucip. Pentru ambii, sunetul, ca orice altceva, era un corp material constituit din particule («ca și respirația», potrivit lui Epicur[24]); dar, în vreme ce Epicur credea că aceste particule de sunet, emise de sursele de sunet, intră în contact ele însele cu urechea ascultătorului, Democrit adăuga o etapă intermediară. Particulele de sunet se loveau mai întâi de aerul intermediar și îl modelau pe acesta după felul lor. Așadar, ca și în cazul vederii, probabil că nu era vorba în realitate de emanațiile de la obiect, ci de o «imagine» a lui «întipărită pe» aer, care intra în organele perceptorului. Probabil (noi nu știm) această teorie ciudată era menită să explice difuzarea sunetului pe o arie întinsă, sau să îi explice distorsiunea și slăbirea lui în spațiu. Oricare ar fi motivația sa, teoria s-ar putea datora unei sugestii a lui Anaxagora, care atunci când vorbea despre sunete făcea distincția între «respirație» și «aer», relatând impactul celei dintâi asupra celui din urmă (mai sus). Empedocle ajunsese la concluzii mai puțin complexe, deși aici, ca și în general, Democrit l-a urmat, atunci când presupunea că senzația nu se poate produce decât datorită canalelor care au mărimea potrivită pentru a-și apropia emanațiile. Theophrastus și-a încheiat expunerea cu o descriere a ceea ce credea Democrit despre condiția fizică ideală a urechii și a capului, pentru a asigura un auz fin[25].

Gust, aromă, mirosuri. În discuția despre gust din tratatul său *De causis plantarum* (6.1.2 sq.), Theophrastus sugerează că există două tipuri principale de explicații, cea în termenii efectului asupra organelor de simț și cea în termenii proprietăților intrinsece ale substanțelor aromate. De pildă, am putea descrie ceea ce este dulce ca pătrunzând în umezeala din limbă sau ca având un efect relaxant și liniștitor, sau am putea spune că lucrurile picante încălzesc limba, pe când cele aspre o usucă, ș.a.m.d. De asemenea, am putea spune că particulele de substanță dulce sunt mari și rotunde, cele de substanță aspră mari, dure și poligonale, ș.a.m.d. Democrit a ales cea din urmă cale. De fapt, cele două căi nu ar trebui separate, căci nu atribuim formă particulelor decât în scopul de a explica felul în care ajung ele să aibă efectele sensibile pe care le au; și întâmplându-se astfel, trebuie să dăm explicații atât în legătură cu corpul asupra căruia se acționează, cât și cu corpul care acționează; atât în legătură cu subiectul, cât și cu obiectul gustului. Aceste constatări se aplică în mod special teoriei lui Democrit, fiindcă el a fost acela care a afirmat că un același obiect poate produce efecte diferite din punct de vedere al gustului pentru persoane diferite[26]. Și totuși, după cum pretinde Theophrastus, acest aspect al problemei a fost neglijat de către Democrit în cazul gustului (*De sensu*, 72).

În *De sensu*, 65-7, Theophrastus descrie pe larg formele și efectele atomilor corespunzători gusturilor. Acestea sunt rezumate în *De causis plantarum* (6.1.6, A129) astfel:

Democrit conferă o formă fiecărei arome. Dulceața este compusă din atomi rotunzi și mari; acrul-astringent este produsă de atomi mari, duri, poligonali,

nu rotunzi; gustul ascuțit [acru] după cum indică numele său, este dat de atomii ascuțiți, unghiulari, curbați, mici, nu rotunzi; gustul picant vine de la atomii mici, rotunzi, cu unghiuri și curbe; gustul sărat este constituit din atomi unghiulari, mari, încovoiați, având părți egale; amarul este conferit de atomi rotunzi și moi dar cu neregularități și mici; gustul uleios este dat de atomi fini, rotunzi și mici.

În detaliile sale, reducerea gusturilor la efectele pe care le au formele atomilor e oarecum fantastică, și totuși are o lungă istorie. Chimistul francez Lémery scria in 1675:

Natura ascunsă a lucrurilor nu poate fi explicată mai bine decât atribuind părților ei forme care să corespundă tuturor efectelor pe care le produce. Nimeni nu va nega faptul că aciditatea unui lichid constă din particule punctiforme. Orice experiment confirmă această ipoteză. Trebuie numai să îl guști ca să simți înțepăturile în limbă, ca acelea produse prin tăierea unui anumit material în puncte foarte mici[27].

Despre mirosuri și simțul olfactiv nu ni s-a păstrat decât o singură frază din Theophrastus, destinată să arate cât de multe lucruri nu a explicat Democrit (82):

El a omis să adauge o definiție a mirosului dacă o exceptăm pe aceea că el este produs de ceva subtil emanat de substanțele grele. Dar el nu a continuat și nu a spus ce natură are acel ceva, sau care este agentul, deși probabil că aceasta este problema cea mai importantă.

Notă suplimentară: numărul de simțuri la Democrit

Secțiunea 4.10 din Aetius rezumă opiniile despre numărul de simțuri: în viziunea stoică ele sunt cinci, în opinia lui Aristotel ele sunt cinci, plus «bunul simț», care nu este un al șaselea simț, ci un mod de a unifica operațiile celorlalte. Comentatorul continuă:

Democrit spune că există mai multe simțuri [adică mai mult de cinci, după cum deducem din context] la animalele fără rațiune, la oamenii cei înțelepți și la zei.

Democrit spune că există mai multe simțuri decât obiecte de simț, dar întrucât obiectele nu corespund ca număr [adică probabil simțurilor] ele nu sunt menționate».

Δ. πλείους εἶναι αἰσθήτεις περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς.

Δ. πλείους μὲν εἶναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίζειν [?] τὰ αἰσθητὰ τῷ πλήθει λανθάνειν.

Nu găsesc nici o dificultate în prima afirmație. Observația asupra comportamentului instinctiv al animalelor poate conduce cu ușurință la presupunerea unui al șaselea simț, și este normal să credem că zeii posedă simțuri ce le lipsesc indivizilor obișnuiți. Cercetătorii au fost puși în dificultate de expresia «oamenii cei înțelepți», iar Rohde a mers atât de departe încât a sugerat că simțul lor în plus trebuie identificat cu rațiunea, «cunoașterea cea adevărată», pe care Democrit o pune explicit în contrast cu «cunoașterea ilegitimă» a simțurilor (mai sus).

Acest lucru este imposibil, dar cuvântul folosit (*sophoi*) este unul care a fost utilizat pentru poeți, profeți și învățători religioși, și care uneori se referea în primul rând la asemenea personaje. Credința comună spunea despre acești oameni că au acces direct la surse supraomenești de cunoaștere, și se spunea că a-ți atribui titlul de *sophos*

înseamnă a pretinde că ai puteri divine. Există o legendă potrivit căreia Pitagora s-ar fi numit pe sine însuși *philo-sophos*, iubitor de înțelepciune, fiindcă «nimeni nu este înțelept cu excepția Zeului»; iar în dialogul lui Platon, *Phaidros* (278d), Socrate reia ideea că acest termen «se potrivește numai zeului». În fine, Democrit considera că poeții scriu «sub inspirație divină și prin intermediul spiritului divin» și că visele profetice, vocile și viziunile sunt reale (fr. 17, 18, 166, A77; vezi mai jos). Nici poeții, nici profeții nu gândesc lucrurile în mod intelectual; și unii și alții experimentează direct, iar această capacitate de a face astfel trebuie să-i fi părut lui Democrit ca un extra-simț (sau cel puțin așa au afirmat comentatorii săi).

Cea de a doua frază este obscură. Eu nu îi găsesc un sens clar și presupun că textul a fost corupt. După ce îl reda prin «că multe impresii nu au lăsat nici o senzație», Zeller afirmă sincer într-o notă de subsol (ZN, 1125, n. 2) că a-i acorda acest sens «este pur și simplu conjectural». Diels asociază fragmentul cu Lucretius 4.802:

> *quia tenuia sunt* [*sc. simulacra*], *nisi quae contendit acuta,*
> *cernere non potis est animus.*

S-a creat obișnuința de a fi tradus αἰσθήσεις (după cum cere paralela cu Lucretius) prin «senzații individuale» și nu prin «simțuri». Astfel Mugler (*Rev. de Philol.* 1959, 35) spune: «Démocrite, d'après Aétius, considérait le nombre de sensations possibles comme supérieur à celui des objets effectivement perçus». Potrivit acestei păreri, sufletul își poate alege obiectele pe care le percepe, putând de asemenea lăsa alte obiecte sau «imagini» să treacă pe lângă el, căci altfel organismul ar fi în voia unui număr excesiv de mare de stimuli din mediul înconjurător. Însă, mie mi se pare că astfel αἰσθητά ar fi mult mai mare decât numărul de αἰσθήσεις și nu invers. (Transformarea sensului prin adaosurile «posibil» și «efectiv» nu este legitimă). Mai mult, nu este proprie utilizarea cuvântului cu sensul de o singură senzație[29], iar în contextul fragmentului 4.10 din Aetius acest înțeles e practic imposibil. Dacă propoziția reflectă ceva din ceea ce a spus Democrit, atunci un posibil sens ar fi acela că, întrucât (așa cum am aflat din afirmația anterioară) unele ființe vii au mai mult decât cinci simțuri, trebuie să existe mai multe simțuri decât clase de lucruri recunoscute în mod obișnuit ca sensibile (αἰσθητά). Acestea sunt văzul, auzul, gustul, mirosul și pipăitul. Un alt simț ar trebui să aibă ca obiect altceva decât acestea, deci există mai multe simțuri decât αἰσθητά în sensul comun al cuvântului. Acestea sunt însă doar presupuneri și este posibil ca propoziția să fi fost alterată și să fie confuză. Pentru alte opinii vezi Zeller si Mugler, *locc. cit.* și Alfieri, *Atomisti*, 134, n. 337 (pentru A115) și 135, n. 339 (pentru A116).

(12) Gândirea

Materialismul lui Leucip și Democrit nu permite excepții. Ca și senzația, gândirea trebuie să depindă de un mecanism fizic. Iată relatarea lui Aetius (4.8.5. și 10, 67A30):

> *Leucip și Democrit spun că senzațiile și gândurile* (νοήσεις) *sunt modificări ale corpului.*
>
> *Leucip, Democrit și Epicur spun că senzația și gândirea au loc prin impactul cu imaginile din exterior. Nu se petrece nici una nimănui fără impactul cu o imagine*[1].

Theofrast oferă, în *De sensu* (58), o explicație mai complexă, însă în parte mai obscură:

În ceea ce privește gândirea (τὸ φρονεῖν), *Democrit a arătat că ea apare atunci când sufletul se află în stare de echilibru după o transformare*[2]*; dar dacă subiectul este prea cald sau prea rece, el este deranjat* [*sau alterat,* μεταλλάττειν]. *Așadar cei vechi aveau dreptate să creadă că acesta* [*adică deranjamentul mintal*] *este «o alterare a minții»*[3]. *Prin urmare este evident că el derivă gândirea din compoziția corpului, ceea ce este logic, fără îndoială, «de vreme ce el consideră sufletul o formă a corpului».*

După opinia lui Aristotel, pentru Democrit «sufletul și mintea sunt același lucru», iar «adevărul este ceea ce apare». El are dreptate, căci atât sufletul cât și mintea sunt materiale și au aceeași compoziție atomică, și cum realitatea în întregul ei trebuie să aibă o formă fizică, nu există obiecte ale cunoașterii pe care Aristotel să le numească «inteligibile» (νοητά). Toate lucrurile cu existență fizică sunt pentru filosoful atomist obiecte ale senzației. În altă parte, Aristotel spune că Democrit este unul dintre aceia care susțin că gândirea este o formă de senzație, iar senzația o alterare fizică, și din acest motiv ceea ce apare pentru simțuri este în mod necesar adevărat[4].

Așadar, gândirea este pe un plan paralel cu senzația, pentru că rezultă dintr-o deranjare a atomilor-suflet din cauza ansamblurilor de atomi din exterior; și variază în funcție de condiția internă a subiectului gânditor. Pentru a se obține cele mai bune efecte, «amestecul» corporal (κρᾶσις) trebuie să fie «bine proporționat» (σύμμετρος). Dacă ne amintim că organul gândirii este alcătuit dintr-o concentrare de atomi-suflet într-o anumită parte a corpului, putem presupune că el este stimulat de ansambluri care sunt prea subtile pentru a afecta organele de simț atunci când trec prin «canalele» lor, sau de micii atomi-suflet, răspândiți în alte părți; după cum afirmă Theophrastus (63), «ceea ce s-a strâns laolaltă are efect puternic, însă ceea ce este difuz este imperceptibil». Această idee a fost formulată mai clar de Bailey (*Atomists*, 173):

Așadar anumite particule care sunt prea fine pentru a mișca atomii-suflet împrăștiați pe suprafața corpului sau din organele de simț, pentru a produce astfel senzația, trec prin corp până când ajung la minte. Acolo, cum atomii-suflet sunt foarte apropiați unii de alții, așa încât particulele nu pot trece printre ei fără să îi miște, iar rezultatul acestei deplasări este acea senzație particulară pe care o numim gândire: prin natura sa, ea este echivalentă cu mișcările care produc vederea sau auzul.

Cred că acesta este adevărul, dar probabil nu întregul adevăr. Explicația sugerează completa independență a gândirii, când de fapt într-un anume sens, ea derivă din senzație; după cum se pare că a spus Democrit, în ceea ce pare a fi citat direct (fr. 125), gândirea își primește datele de la senzație. Așadar, e posibil ca experiența senzației să deranjeze în așa fel tot sufletul încât agitația acestuia să atingă mintea și să afecteze capacitatea de gândire. Dacă interpretarea mea este corectă, atunci aceasta este semnificația cuvintelor «după o transformare», din pasajul citat din Theophrastus, 58. Oricum aici atingem întreaga teorie a cunoașterii, care, în modul cel mai potrivit, va fi tratată separat.

Explicația dată de Democrit gândirii ne amintește de aceea dată de Parmenide în Calea Aparenței. Și el a spus că mintea variază potrivit condiției corpului, și în particular potrivit prevalenței caldului sau recelui, o paralelă apropiată cu ceea ce Theophrastus a arătat despre doctrina lui Democrit, în fr. 58. Aceeași dependență de condiția fizică

a fost susținută și de către Empedocle[5]. Aristotel a observat asemănările și a rezumat ceea ce era pentru el eroarea lor filosofică comună, prin următoarea frază (*Metaf.* 1010a1): «Ei căutau adevărul despre realitate, însă pornind de la presupunerea că singurele lucruri reale sunt cele sensibile». Pentru Aristotel, trecut prin școala lui Platon, realitatea se divide în sensibile (corporale) și inteligibile (necorporale), și el își plasează toți predecesorii la același nivel, pentru că nu erau capabili să recunoască această distincție[6]. Adevărul pare a fi acela că toți filosofii de până acum (cu excepția lui Parmenide pe Calea Adevărului) au dat explicații ale cunoașterii în termeni care pot părea unei minți mai sofisticate materialiste, dar numai acum, când atomiștii au mers mai departe în conturarea și explicitarea conceptului de materialism, problema explicării gândirii și cunoașterii în acești termeni a devenit acută. Într-adevăr, aceste probleme au ieșit la iveală pentru prima dată. Prin claritatea fără compromis a materialismului lor, atomiștii au resimțit dificultatea de a răspunde în acest fel la întrebarea despre legătura dintre senzație și gândire, sau la o împunsătură ca aceea a lui Cicero, care se întreba dacă atunci când se gândește la Britania, se desface din acea insulă o «imagine» care vine spre el și îl izbește în piept (*Ad fam.* 15.16.2.). Nu este surprinzător faptul că prima încercare serioasă de a reduce întreaga activitate intelectuală la un contact pur material nu a fost în totalitate un succes. Însă putem să îi admirăm îndrăzneala și coerența.

(13) Teoria cunoașterii

Nicăieri nu simțim mai acut pierderea suferită prin dispariția scrierilor lui Democrit ca în cazul în care încercăm să descoperim ce credeau atomiștii despre felul în care și despre cât de mult putem cunoaște adevărurile lumii înconjurătoare, și prin ce mijloace mintea noastră intră în contact cu realitatea și îi înțelege natura. Ne bazăm pe anumite citate și comentarii din Sextus, pe unele remarci ale lui Aristotel, și toate acestea au fost considerate ca fiind evident contradictorii. Înainte de a ne ocupa de ele în mod direct, trebuie să facem câteva observații preliminare.

Mai întâi, epistemologia, care a fost dezbătută pe larg în investigațiile filosofice de mai târziu, ocupa un loc destul de umil în mințile gânditorului de secol cinci, căci era complet acoperită de căutarea ființei, de ontologie. Nu trebuie să ne așteptăm să aflăm discuții ontologice în sine, sau având concentrarea și claritatea pe care le vor dobândi în secolele următoare.[1] Pentru Sextus însă, în scrierile sale despre scepticism, problemele cunoașterii și criteriile adevărului erau deja centrale.

În al doilea rând, trebuie să avem în minte situația filosofică pe care o moșteniseră atomiștii, și care a fost descrisă grafic de S. Luria. Democrit și-a început opera într-o atmosferă de decădere pe care nu o putea ignora. El a trebuit să explice mai întâi starea fără de speranță a căutării adevărului, pentru ca apoi să încerce să afle o cale[2]. În sfera matematicii Zenon arătase că supoziția conform căreia corpurile sunt în totalitate divizibile duce la concluzia că orice corp este infinit ca mărime, iar din presupunerea infinitei divizibilități se trage concluzia că nici un corp nu are mărime. Și totuși nimeni nu putea nega divizibilitatea. În sfera fizică, acesta și Parmenide arătaseră că lumea obiectivă nu corespunde în nici un fel lumii ireale și contradictorii a percepției prin simțuri. Pe de altă parte, încercarea filosofilor fizicieni de a construi o lume independentă a ființei eșuase, pentru că, folosind argumente cu aproximativ aceeași putere de

convingere, ajunseseră la rezultate diferite și care se excludeau. Protagoras negase ideea că există vreun criteriu după care se poate recunoaște lumea exterioară a ființei. El afirmase o lume «colectiv subiectivă», obținută prin compararea lumilor subiective ale indivizilor, ce putea fi relativ și temporar validă pentru anumite comunități omenești. Nici chiar acest compromis nu mai era posibil dacă se adopta poziția lui Gorgias și Xeniades[3], conform căreia «nimic nu există». Nici măcar lumile individuale și subiective nu pot exista, pentru că și ele sunt contradictorii între ele: regulile logicii, prin care testăm corectitudinea senzațiilor noastre, sunt la fel de arbitrare ca și senzațiile însele. Pentru a încerca să refaci în aceste circumstanțe casa adevărului, care zăcea dărâmată în urma acestui cutremur, era nevoie de pasiunea pentru știință și de o credință de neclintit.

Această constatare ne duce către o a treia problemă, aceea că scopurile atomiștilor nu corespundeau țintelor filosofilor empirici. Ei aveau țelul filosofic contemporan de a salva realitatea și de a arăta în ce direcție trebuie ea căutată. Democrit a respins afirmațiile lui Protagoras, dar la origine teoriile atomiștilor, ca și cele ale predecesorilor imediați, erau destinate să răspundă la provocarea eleată. Și Leucip a încercat să «judece prin *logos*», cum ceruse Parmenide, dar el pretindea că *logoi* pot fi conciliați cu existența unei lumi sensibile ce include mișcarea, pluralitatea și efemeritatea lucrurilor fizice individuale[4].

În al patrulea rând, afirmațiile în mod superficial contradictorii se pot foarte bine reconcilia dacă luăm în considerație diversele poziții filosofice de pe care au fost făcute. Ca să luăm cel mai izbitor exemplu, Aristotel spune că, pentru Democrit, «ceea ce este adevărat este fenomenul», în vreme ce Sextus afirmă că el «a contrazis», «a negat», «a discreditat» fenomenele. Aristotel judecă prin propria sa dihotomie a existenței în sensibil și inteligibil. *Archai* ale tuturor lucrurilor trebuie să fie în concepția lui inteligibile, i.e. necorporale și înțelese intuitiv și direct prin *nous*, care nu este rațiunea discursivă ci capacitatea sufletului de înțelegere imediată, comparabilă cu abilitatea de percepere senzorială din lumea materială. Principiile prime ale lui Democrit erau încă parte a lumii sensibile, fiind imperceptibile empiric doar datorită micimii (*GC*, 325a30), dar fiind substanțial identice cu corpurile perceptibile, care sunt de fapt agregate ale lor. Pentru Democrit nu exista lume noumenală care să se opună lumii fenomenale. Atunci când Sextus afirmă că Democrit a negat și a abolit fenomenele și a spus că doar inteligibilele există, el nu folosește acest cuvânt în înțelesul său platonic-aristotelic, ci doar cu referire la doctrina atomistă fundamentală, conform căreia proprietățile sensibile sunt impresii subiective rezultate din modificări în organismele noastre; numai atomii și vidul au existență obiectivă, acestea fiind deduse prin intermediul minții, nu percepute direct prin simțuri.

La o privire superficială, comentatorii antici pun în legătură scrierile lui Democrit cu următoarele doctrine: (a) ceea ce se arată simțurilor este adevărat, (b) ceea ce se arată simțurilor trebuie respins, (c) fenomenele sensibile duc în mod indirect la cunoaștere, (d) cunoașterea este imposibilă, (e) scepticismul absolut în privința posibilității cunoașterii este nejustificat. Pasajele importante nu pot fi pur și simplu grupate în funcție de aceste cinci puncte, fiindcă Sextus face un efort sincer de a-l înțelege pe Democrit și de a pune afirmațiile sale în relație unele cu altele; astfel încât ar fi cu totul greșit să dezmembrăm în acest mod un pasaj lung (ca *Math.* 7.135-7), în

care el enumeră câteva articulaţii ale gândirii lui Democrit. Cu acest amendament, voi prezenta întâi textele.

Următoarele pasaje din Aristotel pot fi puse în legătură cu doctrina (a) că ceea ce se arată simţurilor este adevărat:

(*i*) Arist. *De an.* 404a27: *Pentru Democrit sufletul şi mintea erau pur şi simplu identice căci ceea ce este adevărat este fenomenul (sau «ceea ce se arată»).*

(*ii*) Idem, *GC*, 315b19: *Dar cum ei [Leucip şi Democrit] au afirmat că adevărul stă în aparenţă şi că fenomenele sunt în număr infinit, ei au făcut ca formele atomilor să fie infinite, aşa încât schimbările din compoziţia unui aceluiaşi lucru să poată produce impresii contrare asupra unor persoane diferite; acestea se produc datorită unui minim adaos compoziţiei sale iar datorită modificării poziţiei unui singur atom apar cu totul altfel; căci tragedia şi comedia sunt compuse din aceleaşi litere.*

(*iii*) Idem, *Metaf* 1009b12 (*unde Democrit este inclus într-o generalizare, alături de alţi gânditori presocratici*): *pe scurt, flindcă ei identifică gândirea cu senzaţia şi pe aceasta din urmă cu alterarea corporală, ei spun în mod necesar că ceea ce se arată simţurilor este adevărat. Pe baza acestor principii, Empedocle, Democrit şi mulţi alţii s-au făcut adepţii unei astfel de păreri.*

Să observăm că în aceste pasaje afirmaţia potrivit căreia ceea ce apare este adevărat aparţine în mod evident lui Aristotel. În textul (ii), ceea ce Aristotel citează ca provenind de la Democrit şi ca venind în sprijinul ideilor sale e considerat de alţi comentatori (şi mult mai justificat) ca implicând contrariul. În acelaşi fragment, el admite distincţia dintre aparenţa sensibilă şi atomii imperceptibili, dar şi opinia că adevărul se află în ceea ce apare (aparenţă). Este evident faptul că el nu era de părere că aceste consideraţii sunt incompatibile între ele, din cauză că folosea cuvântul «aparenţă» într-un sens foarte larg, incluzând întreaga existenţă corporală.

În următoarele două pasaje, Sextus trage concluzia că Democrit respingea aparenţele sensibile ca fiind false:

(*iv*) *Math.* 7.369 (DK, A110): *Unii filosofi au negat toate fenomenele, aşa cum a făcut Democrit.*

(*v*) Ibid. 8.6. (DK, A59): *Platon şi Democrit au considerat că numai obiectele gândirii există, dar motivul lui Democrit era acela că în natură nu există nimic perceptibil prin simţuri, pe când cel al lui Platon era acela că lucrurile sensibile se află mereu în devenire, dar niciodată nu sunt.*

(*vi*) Ibid. 8.56. (nu şi în DK): *Democrit şi Platon confundau lucrurile, atunci când respingeau simţurile, anihilând obiectele lor şi afirmând numai inteligibilele.*

În următorul pasaj, Sextus încearcă să coreleze diferitele aserţiuni despre epistemologie pe care le-a găsit la Democrit. Şi aici el începe cu respingerea aparenţelor[5].

(*vii*) *Math.* 7.135. (DK, fr. 9): *În unele locuri Democrit neagă lucrurile care se arată simţurilor şi afirmă că nici unul dintre ele nu apare potrivit adevărului, ci numai potrivit opiniei: adevărul în lucrurile care sunt este acela că nu există decât atomii şi vidul.*

După ce subliniază aceasta printr-un citat direct din Democrit (pe care l-am dat deja mai sus), Sextus continuă (136):

Iar în Confirmările *sale, deși ce a promis să atribuie forță de convingere simțurilor, el totuși le condamnă, fiindcă spune: «În realitate, noi nu știm nimic sigur, ci doar după cum sesizăm potrivit condiției corpului și potrivit lucrurilor care pătrund în el și îl ating.*

În această frază preluată de la Democrit, relativitatea senzațiilor pare să fie baza scepticismului absolut sau a neîncrederii în posibilitatea de a cunoaște realitatea, iar Sextus adaugă mai multe citate pe aceeași temă.

El spune iarăși (fr. 10): «Am arătat clar că noi nu înțelegem ceea ce este și ceea ce nu este adevăratul caracter al fiecărui lucru» (137); iar în lucrarea Despre forme *(fr. 6): «Omul trebuie să învețe pornind de la principiul că el este separat de realitate», și iarăși (fr. 7), «Acest argument arată, de asemenea, că nu știm nimic despre nimic, și că, pentru fiecare dintre noi în parte, opinia nu reprezintă decât o luare de contact»[6], sq. (fr. 8), «Cu toate acestea va fi limpede că este peste putință să cunoaștem adevăratul caracter al fiecărui lucru».*

Totuși, în altă parte Democrit oferă o cale de evadare din acest pesimism total înspre posibilitatea cunoașterii. Sextus arată cum, fără să își abandoneze convingerea că adevărul nu stă în impresiile senzoriale, Democrit sugerează că prin intermediul acestora mintea poate fi în ultimă instanță condusă către cunoaștere. El continuă:

În aceste pasaje el practic suspendă întreaga capacitate de cunoaștere deși își propune să atace numai simțurile. Dar (138, DK, fr. 11) în Canoane *el spune că există două tipuri de cunoaștere, una pe calea simțurilor și una pe calea intelectului. Dintre care, calea intelectului o denumește «legitimă» recunoscându-i credibilitatea în ceea ce privește judecata despre adevăr, iar cea senzitivă o declară «ilegitimă», negând faptul că ea este liberă de eroare în cunoașterea adevărului (139). Să citățm chiar vorbele lui: «Există două forme de cunoaștere, una legitimă, una ilegitimă. Celei ilegitime îi aparțin toate acestea: văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul. Cealaltă este legitimă și separată de acestea». Apoi arătând că preferă cunoașterea legitimă adaugă: când cunoașterea ilegitimă nu se dovedește în stare nici să vadă în amănunțime, nici să audă, nici să miroasă, nici să guste, nici să perceapă pe calea pipăitului, atunci [avansăm?] într-un domeniu mai subtil...*[7].

Astfel încât și Democrit consideră rațiunea [logos, *cf. supra*] *un mijloc de cunoaștere, denumind-o «cunoașterea legitimă». (140, A III) Diotimos*[8] *spunea că, potrivit lui Democrit, există trei criterii: (1) pentru înțelegerea lucrurilor nevăzute, fenomenele, căci Anaxagora afirma (și Democrit îl laudă pentru aceasta) că «fenomenele reprezintă ceea ce se vede din nevăzut»; (2) pentru investigare, concepția, «fiindcă în privința oricărui subiect, copilul meu, există un punct de pornire, anume să știi care este subiectul investigației»; (3) pentru a alege și a evita, intuiția, căci ceea ce intuim că este potrivit trebuie ales, iar ceea ce avem sentimentul că ne este străin trebuie evitat.*

Aceasta este interpretarea lui Diotimos, care a modelat gândirea lui Democrit într-o formă post-aristotelică. Clasificarea sa tripartită se află în strânsă legătură cu împărțirea de mai târziu a filosofiei în fizică, logică și etică. Inexactitățile țin de cel de al doilea criteriu, fiindcă despre acesta, unicul suport documentar pe care îl avem este un citat trunchiat extras nu din Democrit, ci din Platon (*Phaidros*, 237b). Cea dintâi categorie

include informații valoroase cu privire la Democrit și se potrivește cu alte mărturii, iar cea de a treia categorie este confirmată de afirmațiile atribuite lui Democrit ca aceea din fr. 188, potrivit căreia semnul a ceea ce este util sau dăunător este dat de desfătare sau de nemulțumire.

Ideea că mintea ajunge la cunoaștere prin intermediul simțurilor este susținută cu tărie printr-un alt citat din Democrit, pe care îl datorăm lui Galenus:

> (*viii*) *Galenus,* De medic. empir. *fr. Schöne,* 1259, 8 (DK, fr. 125, încorporat în textul din ediția Walzer a aversiunii arabe, p. 113). *După ce citează cunoscutul fragment despre natura arbitrară a culorilor și gusturilor și despre realitatea care ține doar de atomi și de vid, Galenus continuă spunând că, după ce înfiera lumea fenomenelor senzoriale, punea simțurile să grăiască astfel către rațiune: «sărmane cuget, care de la noi îți iei opiniile, tocmai tu să ne distrugi? Căderea noastră ar însemna pentru tine prăbușirea».*

În sprijinul unei interpretări sceptice avem următoarele fragmente pe care le putem citi în lumina textelor lui Sextus despre acest subiect:

> (*ix*) Democrit fr. 117 (D. L. 9.72): *În realitate nu știm nimic fiindcă adevărul se află în adâncuri.*
>
> (*x*) Arist. Metaf. 1009b2 sq. *Filosofii anteriori, spune Aristotel, au dovedit că adevărul nu poate fi descoperit în funcție de numărul mai mare sau mai mic al celor care afirmă un lucru. Un om bolnav simte ca amar ceea ce pentru alții este dulce, însă dacă majoritatea oamenilor ar fi bolnavi sau nebuni, cei puțini care ar simți că este dulce ar fi numiți bolnavi sau nebuni. «De aceea (b9) care dintre aceste senzații e adevărată sau falsă nu e limpede: nici una dintre ele nu poate avea pretenția să fie mai adevărată decât alta, ci toate deopotrivă au acest drept. De aceea spune Democrit că, ori adevărul nu există, ori el ne este ascuns.»*

A ne opri aici este înșelător și arată cât de dăunătoare este citarea unui fragment fără contextul lui întreg; pentru că următorul fragment este nr. (iii) de mai sus, cu rezultatul că aceiași filosofi au fost obligați să spună că toate impresiile senzoriale reprezintă adevărul. Evident, Aristotel nu a observat nici o contradicție între cele două.

> (*xi*) Teofr. *Sens.* 69: «*[Democrit spunea că] lucrurile apar diferit pentru oameni în diverse condiții, și iarăși că nici un om nu se apropie de adevăr mai mult decât ceilalți. Acest lucru este absurd și este verosimil să admitem că un om mai bun vede mai clar decât unul mai rău, un om sănătos decât un om bolnav, fiindcă starea sa este mai aproape de natură*».

Aici Theophrastus pare să îi aplice lui Democrit tipul de critică ce i se potrivește lui Protagoras, cu care știm că Democrit nu era de acord. El s-a arătat precaut față de această temă (p. 281 mai sus), iar în ultima propoziție este introdusă o noțiune specific peripatetică, conform căreia toate lucrurile au o «natură» proprie (*physis*) ce reprezintă cea mai bună stare a lor. Tot ceea ce vroia Democrit să spună era că nimeni nu poate dobândi adevărul numai prin intermediul percepției prin simțuri, care nu poate dezvălui lucrurile așa cum sunt ele, și anume ansamble de atomi și de vid.

În sfârșit, există unul sau două pasaje în care scepticismul total asupra posibilității cunoașterii, pe care unele dintre fragmentele lui Democrit l-ar putea sugera, este în mod explicit negat.

(*xii*) Plutarh, *Adv. Col.* 1108 sq. (DK, fr. 156): *Colotes îl critică pe Democrit mai întâi pentru că susține despre fiecare lucru că nu ar fi așa cum este, punct de vedere prin care a înțeles lumea pe dos. Dar, în realitate, Democrit este atât de departe de a judeca că fiecare lucru este mai degrabă așa decât altfel, încât a polemizat și cu sofistul Protagoras care susținea așa ceva și a adus împotriva lui multe argumente întemeiate. Colotes, care nu a avut posibilitatea să vadă acele scrisori nici măcar în vis, nu a înțeles limbajul filosofului în care se spune că «existentul (plinul)* [τὸδέν] *nu există într-o măsură mai mare decât non-existentul (golul)* [τὸ μηδέν], *«the* hing *exists no more than the* non-hing»[9], *numind corpul «existent» (hing) iar vidul «nonexistent» (nothing), pentru a arăta că și acesta are propria sa natură și realitate.*

(*xiii*) *Sextus în* Despre Pyrrhonism (*1.213*) *comentează și el utilizarea de către Democrit a expresiei «există într-o măsură mai mare decât». Cum aceasta este o formulă sceptică*[10], *s-a crezut că arată că el împărtășea viziunea sceptică. Dar, spune Sextus, când noi scepticii spunem că mierea nu este mai mult dulce decât amară, nu vrem decât să exprimăm ignoranța noastră, faptul că nu știm dacă ambele senzații, sau una dintre ele, sau nici una dintre ele sunt reale, pe când Democrit intenționa să afirme irealitatea lor.*

Lectura pasajelor anterioare ne interzice să-l interpretăm pe Democrit ca pe un sceptic total, care nega orice posibilitate de a cunoaște realitatea. Adevărul se află într-adevăr în adâncuri. Dacă privim numai la suprafață, așa cum fac majoritatea oamenilor, nu ne dăm seama de adevăratul caracter al lucrurilor. Noi suntem «separați de realitate» prin bariera simțurilor care par să ne spună ce sunt lucrurile, dar care ne dau de fapt o imagine falsă. Acesta trebuie să fie înțelesul acelor fragmente (6-8, 9, 10, 117), care, dacă sunt considerate izolat, par să declare cunoașterea ca fiind imposibil de atins. Atunci când, într-un paragraf (x), Aristotel pune pe seama lui Democrit ideea că ori nimic nu este adevărat, ori ceea ce este adevărat este ascuns (sau nevăzut), cuvântul pentru «ascuns» (ἄδηλον) este unul frecvent folosit cu sensul de «ascuns de simțuri, imperceptibil»[11]. Democrit nu subscrie la teza lui Gorgias, conform căreia dacă ceva există, noi nu avem posibilitatea să-l cunoaștem. El afirmă doar că adevărul trebuie să se afle undeva dincolo de percepția senzorială. Așa încât, Sextus l-a putut chiar alătura de Platon, ca unul dintre cei ce consideră că numai inteligibilele (νοητά) sunt reale[12]. Platon ar fi respins vehement alăturarea. Din punctul de vedere al propriei sale distincții dintre formele necorporale și obiectele fizice, atomii lui Democrit aparțin în mod esențial lumii sensibile. Totuși cine poate estima cât de mult datorează el marelui său predecesor? Democrit, la urma urmei, susținea că realitatea este comprehensibilă prin intermediul minții, nu prin al simțurilor, fiind opusă lumii simțurilor drept ceea ce este stabil, nepieritor și neschimbător, față de ceea ce este în fluxul continuu al transformărilor (contrastul dintre ființă și devenire), și chiar că cel mai potrivit nume pentru aceste obiecte reale, neschimbătoare și inteligibile era cel de «forme» (ἰδέαι, p. 384, n. 11 mai jos). Materialismul lui Democrit și idealismul lui Platon reprezintă o adevărată «armonie a contrariilor» heraclitiană, reflectată printr-o relație de tipul dragoste-vrajbă. În *Timaios* este reamintită permanent o doctrină democritică și nu este întâmplător faptul că nici acolo și nici în altă parte Platon nu menționează numele filosofului. El era marele dușman, fiindcă pentru Platon ființa și valoarea erau în mod esențial legate

într-o schemă teleologică, ireconciliabilă cu originea mecanică neînsuflețită a universului atomist. Totuși trebuie să fi văzut uneori în el schema negativă prin inversarea căreia a apărut propria sa imagine a frumosului, binelui și ordinii.

Nu ne-a mai rămas nici un text care să ne explice exact relația dintre experiența sensibilă și gândirea rațională la Leucip și Democrit. Mai mult, cum ei erau hotărâți să nu admită nici o altă explicație decât una pur materialistă și nici un alt factor cauzal decât contactul fizic, probabil că nu au reușit foarte bine să pună în legătură aceste două idei. Spunând că «adevărul este în fenomen», Aristotel ne transmite credința lui Democrit că întreaga realitate este un corp fizic, că nu există realitate *supra*-sensibilă și că numai pornind de la impresiile senzoriale poate fi atins adevărul. Negarea existenței obiective a calităților secundare justifică ideile acelora care au afirmat că Democrit «dă uneori la o parte fenomenele», dar chiar și prin intermediul senzațiilor (care sunt în definitiv o formă a acțiunii atomice) devenim conștienți nu numai de calitățile secundare, ci și de mărime, formă, soliditate, duritate și alte proprietăți pe care le posedă realitatea însăși[13]. Acum ne vine în ajutor distincția dintre cele două tipuri de cunoaștere (pasajul (vii) secțiunea 138, *supra*). Simțurile ne duc atât de departe pe cât pot ele, iar atunci când trecem pragul percepției ne duce în continuare mintea. Aceasta nu înseamnă un proces radical diferit, ci doar o continuare la un alt nivel a aceluiași proces, așa cum trebuie să se întâmple, dacă se păstrează ipoteza materialistă.

Din câte am observat eu, nici un cercetător nu a încercat să arate cum ar putea fi explicată epistemologia atomiștilor în termeni atomici. Chiar și Helene Weiss, ale cărei explicații le-am găsit cele mai lămuritoare, vorbește despre înțelegerea umană care ajunge la atomi și la vid «printr-un mod de a gândi care pornește de la aparențe și se întoarce la ele, adică un mod de gândire discursiv... *Logoi* reprezintă așadar un mijloc indirect și astfel mediat, de cunoaștere a adevăratei ființe» (*CQ*, 1938, 51, n. 3). Soluția dată de Bailey este aceea că fenomenele «conțin date pentru adevărata cunoaștere a realităților», pe care mintea le atinge «prin inferență» (*Atomists*, 183, 184). Ei nu menționează cum pot atomii în mișcare să explice gândirea discursivă, înțelegerea mediată și intermedierea, sau cum inferența poate fi explicată din punct de vedere materialist. Totuși sunt sigur că, în intenție cel puțin, explicația materialistă nu este abandonată în privința gândirii. Mai ales Bailey este dificil. Am văzut explicațiile sale lucide despre cum se formează gândirea prin ciocnirea directă a unor atomi izolați de concentrația de atomi – suflet care este mintea (*supra*). Totuși atunci când ajunge la teoria cunoașterii, el citează opinia lui Brandi, potrivit căruia «Democrit credea că mintea cunoaște în mod direct atomii: mult prea mici pentru a stârni simțurile, atomii izolați pot totuși excita subtila combinație de atomi-suflet puri, și, așa cum se știe, obiectele simțurilor sunt sesizate de simțuri», apoi adaugă: «dar nu există nici o mărturie care să vină în sprijinul acestei idei». Nu este o mărturie atunci când ni se spune că gândirea, ca și senzația, este corporală? Cum altfel s-ar putea întâmpla? Bailey obiectează că și în cazul în care atomii ar putea fi cunoscuți în acest fel, vidul nu poate fi, căci el nu «mișcă» nimic; dar dacă știm unde sunt atomii, în mod sigur știm *eo ipso* unde nu sunt ei. Dacă vor cădea pe mâna mea câteva picături de acid, producând senzația de durere, acestea mă vor face conștient și de locul în care ele se află, și de locul în care nu se află.

În mod sigur Democrit a spus (paragraful viii) că, deși mintea consideră că simțurile sunt rele fiindcă ele înșele nu reflectă realitatea, ea își ia informația de la acestea. Un

proces de inferență este indicat și tot astfel găsim confirmarea ideii sale că fenomenele reprezintă o fereastră către nevăzut. Prin intermediul lor, dacă nu ne oprim la ele, devenim conștienți de realitățile invizibile[14]. Cum oricum era imposibil ca un astfel de materialism crud și elementar să explice un proces mental ca inferența, probabil că din acest punct nu se poate merge mai departe. În orice caz, anumite pelicule fine de atomi trec de organele de simț și de alte «canale» din corp și se ciocnesc de colecția de atomi-suflet puri care formează mintea, îngăduindu-i acesteia să intre în contact direct cu atomii înșiși. Imaginea noastră despre realitate este construită prin combinarea ambelor tipuri de *gnosis*. Probabil că nu am fi capabili să interpretăm mesajul atomilor microscopici care lovesc mintea dacă nu am experimenta proprietățile lor: mărimea, forma, duritatea, etc., ce țin de lumea fenomenală. Mai mult, schimbările în compoziția atomică a obiectului și a celui care percepe produc transformări ale senzațiilor provocate de interacțiunea dintre atomi. De aceea, dimpotrivă, mutabilitatea și relativitatea senzațiilor, deși ridică un obstacol în privința cunoașterii exacte a configurației tiparului lăsat de culoare, sunet și gust, pot fi socotite ca o dovadă a modificărilor în compoziția atomică. Afirmația remarcabilă că ochii și urechile, după ce receptează peliculele de atomi, le dispersează în întregul organism, ar putea fi relevantă privind modul în care acest lucru se petrece.

Probabil ceva de genul acesta înțeleg Bailey și alții prin «inferență». Oricum ar fi numit acest proces, trebuie să își poată găsi o explicație în termeni materialiști. Nu avem suficiente dovezi încât să știm exact cum se petrecea și probabil că, dacă am fi fost în posesia lor, nu le-am fi considerat satisfăcătoare.

De exemplu, nu înțeleg cum activitatea intelectuală ar putea evita să joace același rol de simplu receptor pasiv, pe care îl are senzația. Dar în definitiv, Aristotel era încă preocupat de această problemă (*De an.* 3.4.). Oricâte verigi ne-ar lipsi putem fi siguri de un lucru: «Leucip și Democrit afirmă că senzația și gândirea au loc prin impactul cu imaginile din exterior. Nimeni nu poate experimenta *pe nici una* fără impactul cu o imagine»[15].

(14) Biologia, fiziologia, medicina

Din titlurile cărților care îi sunt atribuite, ca și din natura informațiilor care ne-au parvenit despre el, putem trage concluzia că opera biologică a lui Democrit trebuie să o fi concurat în întindere și atenție asupra detaliului pe cea a lui Aristotel. Dar ea s-a pierdut, și ceea ce aflăm din lucrările comentatorilor de mai târziu nu poate decât să ne amăgească. În povestirea apocrifă despre întâlnirea sa cu Hipocrate[1], marele medic îl găsește stând la umbra unui platan, înconjurat de corpurile animalelor pe care le diseca (Hipocr. IX, 350 L.), și avem toate motivele să credem că această imagine a sa de om de știință era întemeiată pe realitate, deși în același timp el nu era imun la dragostea grecilor pentru speculație. Acest aspect, ca și modalitatea sa de a cerceta în amănunțime, sunt exemplificate într-o remarcabilă descriere (reprodusă de Aelian, *Nat. an.* 12.18-20; DK, 68A153-5)[2] a creșterii coarnelor la cerbi și vite. Prezentarea este bogată în detalii fiziologice care explică prima creștere, căderea și o nouă creștere a coarnelor, diferențele dintre coarnele taurilor normali și cele ale taurilor castrați și motivele pentru care anumite vite nu au coarne. În termeni generali, materialul coarnelor este un flux de umezeală concentrat până la dimensiunile unui punct extras din

umezeala preluată din hrană, printr-o rețea de canale sau vene ce penetrează oasele capului, subțiri și având membrana întărită prin contact cu aerul rece din exterior. Creșterea lor depinde, de aceea, de mărimea canalelor, de porozitatea de pe vârful craniului, de alte trăsături mai mult sau mai puțin accidentale, precum lățimea frunții. Principiile teoriei atomiste generale se pot descifra și în acest context prin aceea că vârful craniului este *araion*, adică interstițiile de vid dintre atomi sunt relativ mari, ca și prin accentul pus pe faptul că fluxul care trece prin pasaje trebuie să fie de volum potrivit.

Fragmentele izolate despre lei și bufnițe sugerează o afinitate de natură între ele. Leii se nasc și dorm cu ochii deschiși și conțin multă căldură, și de aceea se tem de foc. Bufnițele se nasc și ele cu ochii deschiși. Motivul este cantitatea de foc din ochi care de asemeni le îngăduie să vadă noaptea. Păianjenii își țes pânza cu ajutorul unei excreții din corpurile lor, afirmație pe care autorul tratatului *Historia Animalium*, oarecum imprudent, o pune sub semnul întrebării[3]. Peștii trăiesc din infima cantitate de apă proaspătă pe care o conține marea[4]. Theophrastus a înregistrat o remarcă a lui Democrit despre obiceiurile amfibiene ale unor pești[5]. Acesta clasifică animalele în sangvine și ne-sangvine, crezând că cele urmă au intestine prea mici pentru a fi văzute[6].

Cele mai multe informații despre biologia lui Democrit, în mare parte provenite de la Aristotel și Aelian, privesc concepția sa despre reproducere și embriologie. Vehiculul vieții este *pneuma*, iar forța generativă a sămânței se datorează (ca și în cazul lui Diogenes, mai sus) elementului respirator din ea (Aet. 5.4.3, A140). Acesta este colectat de toate părțile corpului[7], dar oasele, carnea și mușchii sunt menționate ca fiind cele mai importante dintre acestea (*ibid.* 3.6, A141). Ideile par să vină dintr-o veche tradiție, mai degrabă decât din investigații independente, dacă ne gândim că în *Odiseea* (11.219) se povestește că exact acestea trei le lipsesc umbrelor de pe tarâmul subpământean. Democrit s-a situat de partea lui Alcmaion și a lui Empedocle, împotriva lui Anaxagora și a lui Diogenes, prin faptul că susținea teza conform căreia semințele provin de la ambii părinți (Arist. *GA*, 764a6). Diferențierea pe sexe se produce în uter, dar depinde de preponderența seminței (ca și la Alcmaion, A14), nu (ca la Empedocle) de temperatură sau (ca la Anaxagora) de distincția dintre partea stângă și partea dreaptă a corpului.

În privința etapelor de formare a embrionului, alți filosofi au presupus, oarecum abstract, că «partea cea mai importantă» trebuie să apară cea dintâi, considerând că aceasta era capul sau inima, în funcție de importanța pe care o acordau respectivului organ; mai practic, Democrit a afirmat că la început se formează cordonul ombilical, ce trebuie să existe primul pentru a asigura un sprijin foetusului care se dezvoltă[8]. Apoi, părtile exterioare iau formă înaintea celor interioare, opinie ce a fost criticată de Aristotel (*GA*, 740a13). Mai târziu Censorinus le va specifica drept capul și burta, alăturând un comentariu în spirit atomist, dar nu foarte convingător, că acestea trebuie să aibă cel mai mult vid (6. I, A145).

Democrit a fost de acord cu acea teorie interesantă, pe care am întâlnit-o deja la Diogenes și Hippon (mai sus), că embrionul se hrănește în spațiul amniotic prin supt: de aceea bebelușii știu cum să-i apuce sânul cu gura. Zeller a observat că această teorie indică cercetări făcute pe animale inferioare, căci cotiledoanele sau excrescențele de carne care stau la baza părerii se găsesc la alte mamifere, dar nu și la om[9]. Ideea apare și în tratatul hipocratic *De carnibus* (cap. 6, VIII, 592 L.), unde se spune că embrionul

suge atât hrană cât și aer cu gura, iar justificarea este aceeași, anume că fătul nu ar cauta pieptul mamei imediat după naștere dacă nu ar fi făcut această experiență în stadiul pre-natal[10]. Pierderea sarcinii, afirma Democrit, se produce mai frecvent în zonele cu climă caldă decât în cele cu temperaturi reci, fiindcă zăpușeala provoacă dilatarea pântecului și pierderea foetusului. Animalele care dau naștere mai multor pui o dată au «mai multe utere și locuri în care primesc sperma». Nu toate acestea se completează la o singură copulație[11]. El atribuie nașterile monstruoase super-fecundării, având ca rezultat părți care cresc laolaltă și se confundă. Sterilitatea asinilor rezulta din faptul că ei au fost creați nu de natură ci printr-un meșteșug omenesc, printr-un soi de adulter[12]. Ca efect al originii lor din specii diferite, «canalele» (*poroi*) lor genitale au malformații[13].

Plantele sunt, ca intenții și scopuri, animale, numai că ele sunt fixate în pământ. Autoritatea nesigură a tratatului *De plantis* îl leagă pe Democrit de Anaxagora și de Empedocle, în credința că acestea posedă forța gândirii. (Cf. mai sus.) Expunerea sa detaliată (redată de Theophrastus) despre faptul că plantele care cresc drept înmuguresc, dau fructe și mor mai repede decât cele care cresc strâmb[14], dovedește marele său interes pentru botanică.

Printre lucrările lui Democrit se află și un manual de medicină, o carte despre dietă (sau regim) și una despre simptomele bolilor, dar nu deținem multe informații directe în legătură cu învățăturile sale despre terapie și menținerea sănătății. Cu toate acestea, așa cum a demonstrat J. Schumacher, există anumite indicii, în ceea ce deja am văzut, despre calea pe care el a urmat-o[15]. Știm ce importanță mare avea respirația, de a cărei eficiență depinde structura corpului. Condițiile de sănătate pentru ochi și urechi sunt descrise destul de amănunțit. Principiul general pare a fi acela că trebuie să existe suficient vid între atomi, canale de o formă potrivită, pentru ca atomii din exterior să fie atrași în interior, singuri sau grupați în pelicule sau «imagini», pentru ca ei să aibă libertatea de a se mișca și de a fi eficienți. Ceea ce se spune despre ochi și urechi sugerează că un impediment este umezeala excesivă. Starea de sănătate, în general, este prezentată în termeni care amintesc de Alcmaion sau de pitagorici, ca un amestec corect de elemente și proprietăți în corp. Gândirea însăși depinde de acest amestec, fiind afectată de căldura excesivă sau de frigul prea mare.

Așa-zisele fragmente etice aruncă lumină asupra subiectelor în discuție. Ca toți medicii buni ai Antichității, Democrit acordă mai multă importanță regimului potrivit decât medicamentelor, prevenirii decât vindecării. Sănătatea, afirmă el (fr. 234), stă în mâinile oamenilor: ei o distrug prin dorințele netemperate. (Este probabil relevant aici faptul că el a pus în legatură orgasmul sexual cu formele ușoare de epilepsie)[16]. Armonia și măsura în corp sunt inseparabile de aceleași calități în spirit și în viață în general. Într-un fragment remarcabil (159), el imaginează corpul ca acuzând sufletul pentru durerile și problemele sale, și arată că acesta ar câștiga procesul, fiindcă sufletul îl distruge prin neglijență, lipsă de măsură și dorință pentru plăcere. Invers, o stare corporală bună duce la seninătate spirituală și la fericire, ce reprezintă idealul ultim al omului. Toate acestea sunt în acord deplin cu teoria atomistă, a cărei învățătură este aceea că sufletul este material și că orice experiență fizică sau spirituală rezultă din pătrunderea în organism a unor ansambluri de atomi din exterior, având efecte benefice sau malefice[17].

În general, ceea ce știm despre lucrările lui Democrit în legătură cu științele biologice nu sugerează originalitate profundă, deși nu trebuie să uităm cât de reduse sunt informațiile noastre despre el și câte descrieri detaliate s-au pierdut. Ceea ce s-a păstrat însă se potrivește cu teoria atomistă în totalitatea ei. În mod firesc, aceasta nu apare întotdeauna proeminent, dar ea este sesizabilă prin accentul pus pe măsura corectă de «densitate» și «raritate», adică pe proporțiile de solid și de vid din diversele părți ale organismului și pe importanța unor *poroi* potriviți.

(15) Omul și cosmosul: originea vieții

Este în mod obișnuit acceptat faptul că Democrit a fost cel dintâi dintre greci care a aplicat omului termenul de *microcosm* (*mikros kosmos*, adică mica ordine a lumii; cuvântul *kosmos* a primit acum în mod clar semnificația de «lume», deși accentuează încă elementul de ordine și de sistem care o distinge de haosul pre-cosmic). Acesta este un termen care, alături de echivalentul său latin *minor mundus*, a devenit comun anumitor cercuri elenistice și greco-romane, mai ales celor care împărtășeau credințele mistice de tip neo-platonic și gnostic. Utilizarea sa a continuat, așa încât Francis Bacon scria că era «tritum in scholis hominem minorem esse mundum»[1]. Ar fi interesant, desigur, să îl studiem în cadrul atomismului de secol cinci, separat de unica doctrină în care a mai apărut în perioada preelenistică, cea a lui Aristotel despre animale în general[2]. Dacă realizăm acest demers, trebuie să admitem că el a ajuns până la noi, rupt de orice context. Unica noastră sursă este un creștin neoplatonic de secol șase, David Armeanul, iar acesta îl introduce (în cuvintele «la fel și omul, care potrivit lui Democrit este o mică lume») într-o comparație evident platonică[3]. Cu toate că s-a scris mult despre implicațiile acestui termen, el rămâne în mare parte speculativ[4]. Oamenii și lumea sunt construiți din aceleași elemente, atomii și vidul, după aceleași legi. Chiar și atomii-suflet există în afara organismului uman, fiind inspirați împreună cu aerul. Ne aducem astfel aminte că, deși Democrit a fost cel care a formulat, ideea unei relații între macrocosm și microcosm, aceasta era de fapt foarte veche. Inspirația sufletului din univers, înrudirea dintre natura organică și cea anorganică, asocierea bunătății umane cu darurile naturale în mitul Vârstei de Aur, accentul pus pe identitatea dintre elementele din noi și cele din univers, ordonarea întregii lumi pe baza principiilor psihologice de dorință și aversiune – unele sau toate acestea pot fi observate la Hesiod, la Anaximene, la pitagorici, la Empedocle, la Diogenes din Apollonia. Probabil că supraviețuirea acestor idei la Democrit este cel mai bine subliniată de legea universală a apropierii asemănătorului de asemănător, ilustrând-o în lumea creaturilor vii, și de asemenea am observat că demersul cosmogonic al lui Leucip nu se eliberase de limbajul tradițional al creșterii organice (*supra*); dar nici una dintre aceste trăsături nu își are originea în teoria atomiștilor, iar cea mai șocantă constatare în legătură cu realizările lor este măsura în care s-au rupt de concepția antropomorfă despre univers, aflată în mod natural în conexiune cu teoria microcosmosului. Atomii speciali, rotunzi, care conjugați cu organismul uman dau naștere sufletului și minții, există peste tot prin lume, alături de alții, dar ei nu transformă lumea într-un organism viu, și cu atât mai puțin gânditor. În acest caz nu există «un spirit sacru cutreierând cu gânduri iuți întreg universul» (Empedocle, fr. 134), și nici «universul o ființă însuflețită și rațională», prezentat astfel

în dialogul platonic *Timaios* (30b). Sufletul și mintea sunt epifenomene. Ele nu au existat de la început și nu au jucat nici un rol în ordonarea lumii[5].

Despre originea omenirii avem o singură informație atribuită direct lui Democrit (și nici una pusă pe seama lui Leucip), aceea că a apărut din apă și mâl, că primii oameni s-au născut din pământ, că asemeni altor animale își au originea în «umezeala dătătoare de viață»[6]. Probabil că el a susținut și teoria fermentației suprafeței pământului și a producerii de membrane în formă de bule, în interiorul cărora primele creaturi vii s-au dezvoltat ca în pântece. Această teorie, ce este cu siguranță presocratică, a fost reluată de Epicur din atomismul timpuriu. În toate acestea, Democrit pare că nu a adus nimic original. Ideea că viața apare din mâl și din căldură exista deja, cu mai mult de o sută de ani înainte, la Anaximandru, iar mai apoi la Anaxagora; Empedocle scria despre primele ființe vii create din pământ sub acțiunea căldurii, iar Xenofan și Archelaos aveau păreri asemănătoare, ce nu erau într-adevăr decât raționalizări ale unor noțiuni populare (vezi *supra*).

(16) Cultură, limbaj și artă

În contrast cu ideile poetice și religioase ale unei «vârste de aur» din trecut, secolul al cincelea cunoaște apariția și răspândirea unor teorii mai realiste în privința evoluției culturii și societății umane. Toate epitetele din descrierea făcută de Hobbes vieții omului în starea sa naturală – «solitară, săracă, murdară, brutală și scurtă» – pot fi regăsite în aceste concepții antice despre starea de la început. Fie că a fost, fie că nu a fost aruncată o mantie religioasă peste mit, printr-o referință mai degrabă superficială la Prometeu sau la alte puteri supraumane, totuși prin necesitatea aspră și prin inteligența nativă a fost realizat progresul. Cei dintâi oameni trăiau ca animalele, și nici măcar ca animalele în grupuri. Lipsiți de organizare, fiecare își căuta propria hrană și propria peșteră. Neavând abilități tehnice, ei nu posedau case și haine, animale domestice, agricultură și metale. Mulți erau victime ale fiarelor sălbatice și ale bolilor, până când nevoia de a supraviețui i-a obligat să se strângă laolaltă și după nenumărate eșecuri datorate naturii lor sălbatice și egoiste, au dat la iveală rudimente de viață socială. În decursul timpului, acestea s-au dezvoltat în cultura superioară a *polis*-ului, alături de aptitudinile pur practice începând să se contureze artele și eleganța vieții civilizate. Această viziune evoluționistă a culturii ca fiică a necesității poate fi găsită, identic, în linii mari, și chiar în detaliu, la Eschil, Euripide, Critias, Protagora, tratatul hipocratic *Despre vechea medicină*[1], și în sursa evident de secol cinci despre preistorie din Diodoros 1.8. Este de aceea dificil să încercăm să îi atribuim originea unui singur gânditor[2]. S-a crezut că respectivul capitol din Diodoros își are originea în Democrit, dar se pare că ideile cuprinse în el circulau și înaintea lui. Cu toate acestea, deși Democrit nu poate fi inițiatorul concepției, este aproape sigur că a aderat la ea, fiindcă se află în întregime în acord cu opiniile sale laice și materialiste, dar și fiindcă se poate întemeia pe remarcile sale despre muzică (fr. 144), înregistrate de Philodemos: «Democrit, care a fost nu numai cel mai științific dintre vechii gânditori, ci și iscusit ca nimeni altul în domeniul cercetărilor, consideră că muzica este o artă destul de recentă. Motivația sa este aceea că ea nu a evoluat[3] din necesitate, ci ca produs al unei abundențe deja existente». Aceleași păreri sunt reflectate în credința sa că în cele mai importante arte, oamenii au

învățat de la animale. Observarea păianjenilor a dus la ideea de a țese și de a cârpi, observarea rândunelelor a dus la construirea de case, iar prin imitarea păsărilor am învățat cum să cântăm (fr. 154).

Un detaliu interesant legat de viziunea evolutivă asupra societății, la care Democrit și-a adus contribuția, a fost teoria originii limbajului. Așa cum știm din dialogul platonic *Cratylos*, existau două concepții rivale. Potrivit celei dintâi, cuvintele au o corectitudine naturală bazată pe afinitatea cu caracterul obiectului pentru care sunt folosite. Această idee, greu de apărat din perspectiva raționalistă, era în mod sigur un rest din credința în conexiunea magică dintre nume și obiecte. Potrivit celei de a doua, lansată în secolul al cincilea, cuvintele sunt sunete atașate destul de arbitrar lucrurilor sau noțiunilor de către agenții umani dintr-o necesitate de a crea mijloace de comunicare mai cuprinzătoare și mai subtile decât mormăiturile și țipetele animalelor și păsărilor. Limbajul este un produs artificial în explicația evoluționistă dată de Platon în *Protagoras* (322a)[4], iar istoria lui Diodoros îl explică după cum urmează (1.8.3-4). Când oamenii s-au adunat laolaltă pentru a se proteja de animale,

> *mai întâi ei au scos sunete confuze, lipsite de semnificație, mai apoi, gradat, au început să articuleze cuvintele și înțelegându-se între ei în privința expresiilor despre fiecare obiect, au creat un mod de comunicare al tuturor pentru toate. Grupuri asemănătoare de oameni erau răspândite pe suprafața pamântului locuit, astfel că ei nu aveau un limbaj care să sune la fel, ci fiecare grup și-a compus cuvintele la voia întâmplării. De aceea există limbi foarte diferite între ele.*

Faptul că Democrit a împărtășit aceste idei era de așteptat și este confirmat de informațiile pe care le avem. Deși acestea vin de la neoplatonicii de multe secole mai târziu, nu este nevoie să se demonstreze că se aflau în concordanță cu viziunea generală a atomiștilor. În comentariul său despre *Cratylos*, Proclus (p. 5.25, Pasquali, Democr. fr. 26) afirmă că Democrit a luat partea lui Hermogenes în dialog, în privința părerii că numele nu sunt naturale, ci convenționale, aducând patru argumente în sprijinul credinței că acestea nu pot fi natural și esențial conectate obiectelor: (1) lucruri diferite sunt uneori numite prin același cuvânt; (2) nume diferite sunt aplicate unuia și aceluiași lucru; (3) numele unui lucru sau al unei persoane este uneori schimbat după dorință; (4) este posibil să gândim noțiuni paralele dintre care una este desemnată de un cuvânt care nu se aplică celeilalte. Argumentația pare să arate că dacă un cuvânt ar fi parte esențială a naturii obiectului pe care îl reprezintă, atunci am avea câte un cuvânt pentru toate lucrurile. Pentru a își ilustra concepția, el a folosit (potrivit lui Proclus) exemplul straniu al derivatelor: conectat cu gândirea există un verb, a gândi, dar conectat cu justiția nu există un verb paralel (deși, probabil voia să spună el, există o acțiune corespunzătoare, căreia ar trebui în mod similar să-i fie atașat un singur cuvânt sau nume).

Cealaltă referință este puțin mai dificilă. În *Philebos* al lui Platon (12c), Socrate mărturisește că îi este teamă să rostească numele zeilor. Comentând fragmentul, Olympiodoros se întreabă care ar putea fi motivul (p. 242 Stallbaum, Democrit fr. 142). «Se întâmplă astfel fiindcă ceea ce a aparținut mult timp cuiva s-a contopit cu acela căruia îi aparține și nu este normal să deranjăm ceea ce a fost fixat; sau poate pentru că numele sunt adaptate natural obiectelor, după cum se susține în *Cratylos*; sau poate pentru că, după cum spune Democrit, chiar și numele sunt «imagini în sunet» ale zeilor?»[5]. Această exprimare criptică este citată fără să fie explicată sau comentată. Ea

ar putea fi considerată ca implicând presupunerea unei conexiuni naturale între nume și obiecte, dacă Olimpiodoros nu ar menționa explicit că nu trebuie privită astfel, și, de vreme ce am văzut că Democrit este amintit ca susținând opinia contrară, putem admite că așa stau lucrurile. Orice interpretare trebuie să se pună în acord cu concepția lui Democrit despre zei, pe care nu am analizat-o încă. Pe scurt, aceștia sunt, ca orice alt lucru pe care îl experimentăm, rezultate ale «imaginilor» materiale sau ale peliculelor de atomi care pătrund în corpurile noastre și fac să apară anumite senzații prin mișcarea și transformarea, pe care le produc în ele. Ei sunt așadar la fel de subiectivi ca orice altă imagine, ca orice alt sunet, ca orice altă percepție senzorială. Prin urmare, numele zeilor provoacă asociații și suscită noțiunea noastră despre ei în imaginație: unui om care se teme de Zeus, simpla rostire a numelui său îi poate induce frica. În acest mod, numele divine sunt «imagini» ale zeilor, adică imagini ale unor imagini, de două ori îndepărtate de realitate. Dacă toate obiectele experienței au numai existență subiectivă, numele lor se află în raport cu realitatea la o distanță mai mare decât cea la care se află atomii față de vid[6]. O concepție similară se întrezărește în acea maximă atribuită lui Democrit, care spune că «un cuvânt este umbra unei acțiuni» (sau «a unei realități»), citată de Plutarh ca avertisment împotriva folosirii cuvintelor injurioase. Cei doi gânditori sunt în strânsă conexiune[7], însă teoria atomistă generală face inevitabil ca orice cuvânt să se îndepărteze de realitate[8].

Democrit a scris o întreagă serie de lucrări despre muzică, literatură și stilurile literare. Titlurile includ tratate despre ritm și melodie, despre arta cântului, despre Homer, despre dicția corectă și despre cuvintele neobișnuite[9], despre poezie, despre frumusețea cuvintelor, despre eufonie și cacofonie, plus altele. Unele remarci despre Homer s-au păstrat în fr. 21-5. Acestea cuprind speculații despre numele mamei lui Eumaeus și despre natura ambroziei. În acest context, trebuie să menționăm surprinzătoarea sa credință în inspirația poetică și în nebunia divină. Este bine cunoscută vorba lui Horatius din *Ars Poetica* (296) – *excludit sanos Helicone poetas Democritus*. Cicero îl alătură lui Platon prin aceea că ambii negau că cineva poate fi un poet bun sau mare fără un *adflatus* de nebunie, iar Clement, în mod evident citându-l pe Democrit, scria: «Tot ceea ce scrie un poet inspirat de un spirit sfânt (suflu divin) este cu totul deosebit». Despre Homer, a afirmat că a construit un *cosmos* (o structură ordonată? O întreagă lume?) prin versuri diferite «fiindcă el poseda o natură inspirată de divinitate»[10].

Cât de multe am vrea să știm despre acest om remarcabil, și cât de puține cunoaștem din rămășițele care au ajuns până la noi! S-a lăsat oare vreodată purtat pe aripile poeziei, a abandonat oare vreo clipă raționalismul strict al teoriilor sale? Chiar și în cazul în care a încercat să le împace pe ambele, el nu ar fi încercat să facă acest lucru dacă o sensibilitate particulară față de frumusețea poeziei drept ceva aflat dincolo de cotidian nu l-ar fi făcut să simtă că inspirația este o experiență care trebuie să fie admisă și explicată. Am observat (mai sus) că el credea că *sophoi* posedau un soi de extra-simț, iar poeții primeau adesea acest titlu. Nu știm dacă el a încercat să-și integreze credința în inspirație în ansamblul doctrinei sale, dar acest lucru nu era imposibil. Comentariul lui Zeller este la fel de bun ca oricare altul: «El putea presupune că anumite suflete mai bine constituite [ne putem gândi la φύσις θεάζουσα din Homer] absorb o cantitate mai mare de «imagini» și sunt în felul acesta mai mult în mișcare decât altele, iar aceste calități constituie baza darului și temperamentului poetic»[11].

(17) Religie și superstiție

Subiectul inspirației conduce în mod natural către problema zeilor. În trecerea în revistă a teoriilor despre originile credinței în puterile divine, Sextus atribuie lui Democrit două opinii care nu par în concordanță. Potrivit uneia, credința a apărut din cauza fenomenelor naturale, înfricoșătoare, ca tunetul, fulgerul, trăsnetul și eclipsele, despre care oamenii în frica lor au crezut că sunt datorate zeilor. Cea de a doua opinie este mai interesantă și mai originală.

> *Democrit spune că anumite imagini ajung la oameni, unele fiind benefice, altele fiind malefice (căci el dorea să întâlnească «imagini de bun augur»). Ele sunt mari, într-adevăr gigantice, greu de distrus, dacă nu indestructibile, arătând omului viitorul înainte, prin apariția lor și prin sunetele care le însoțesc. Așadar cei vechi, receptând astfel de imagini, au presupus că ele sunt zei, deși nu există nici un zeu nepieritor în afara lor.*

Având de explicat credința în zei, în cei antropomorfi sau de alte forme, Democrit nu a putut decât să presupună, pe baza principiilor sale, că aceștia erau efecte ale imaginilor materiale sau peliculelor de atomi, căci fără impactul unor astfel de pelicule nu se poate produce nici o impresie asupra minții și simțurilor. Sextus a arătat că el chiar a presupus aceasta, și la fel deducem dintr-o sursă oarecum mai puțin credibilă, *Hermippus*, atribuit astăzi bizantinului de secol paisprezece, Catrares: «Democrit numește *daimones* imagini, și spune că aerul este plin de ele». Și Clement din Alexandria susține că în mod logic Democrit trebuia să admită faptul că și animalele concep divinitatea; «fiindcă el face ca aceleași imagini de esență divină să cadă atât asupra oamenilor, cât și asupra animalelor»[1]. Totuși pentru Democrit aceste imagini nu erau doar aparențe lipsite de viață și ineficiente, din care oamenii construiau o credință cu totul și cu totul falsă în puteri supranaturale care fac bine sau rău omenirii. El într-adevăr nu aproba întreaga religie populară. El părea să respingă ideea că fenomenele naturale înfricoșătoare sau distructive sunt produse de divinități, ca și părerea că zeii sunt nemuritori: ca toate ansamblurile de atomi, ei vor dispărea la un moment dat, deși el accepta că au o viață excepțional de lungă. Dar ei nu sunt fantasme, căci «fantasma» nu își are locul în vocabularul atomist. Orice experiență este la fel de subiectivă: apariția sau sunetele zeilor – nu mai mult decât oricare altă apariție sau sunet; zeii pot dezvălui viitorul. Este important pentru viața noastră ca aceia cu care intrăm în contact să fie benefici, iar Democrit își exprima dorința de a nu întâlni, el însuși, decât zei buni. Verbul din această propoziție (εὔχετο) poate însemna «a ruga», dar în acest caz nu este nevoie să însemne decât «a dori», căci ne îndoim de faptul că Democrit credea în eficiența rugăciunii către aceste ființe[2]. Fragmentul 30 sugerează mai degrabă că nu credea. Acolo el spune: «Dintre oamenii raționali, puțini sunt cei care întind mâinile într-acolo unde se întinde ceea ce noi elenii, numim acum atmosferă, zicând: «Zeus echilibrează toate lucrurile, cunoaște, dă și ia toate lucrurile, și este regele tuturor»»[2]. Aici Democrit pare să se refere nu la originea religiei populare antropomorfice, ci la aceea a tipului mai rafinat de credință, ce identifică zeul, sau pe Zeus, cu aerul. După cum am arătat în mai multe rânduri, concepția a apărut anterior la Diogenes (*supra*) și a fost preluată de Euripide[3]. În fr. 234, Democrit deplânge faptul că oamenii se roagă la zei pentru sănătate, neînțelegând că aceasta stă în propriile lor mâini: ei își irosesc singuri sănătatea prin necumpătare și dorință. Putem întări prin fr. 175, în care se îndepărtează

puțin de ideea imaginilor malefice, pe care o întâlnim la Sextus, căci afirmă că zeii întotdeauna au dat și dau oamenilor lucrurile bune, în timp ce răul și pagubele ni le producem noi înșine, prin orbire și prostie. Aceste două fragmente sunt de fapt părți ale unei întregi colecții de aforisme a lui Stobaios, în care (presupunând că sunt autentice) țelul lui Democrit este desăvârșirea morală, iar limbajul său este cel al omului obișnuit. Nici aici și nici, de pildă, în 217 («numai cei care urăsc nedreptatea le sunt dragi zeilor») nu putem vorbi despre teologie.

Fragmentul 30 arată că, așa cum cel mai puternic antropomorfism trebuie să își aibă explicațiile sale fizice, la fel trebuie să găsească explicația și impresia celor mai meditative suflete că aerul însuși e divin. În această concepție larg răspândită, ideile de aer sau suflu și cea de căldură s-au strâns laolaltă: cu cât mai aproape de foc se află aerul, cu atât el este mai viu și mai inteligent, după cum a sistematizat Diogenes, și după cum sesizăm din numele de *aither* utilizat de câteva ori de Euripide și de alții, cuvânt semnificând numai aerul strălucitor din înalt și variind ca înțeles între aer și foc. Pentru Democrit însuși, sufletul și focul erau formate din atomi având o aceeași formă sferică, iar vehiculul atomilor-suflet era aerul (*supra*). Așadar imaginile-zei se formează din aer (A78), iar acesta trebuie să fie fondul definiției stranii pe care Aetius o dă zeului democritic (1.7.16, A74): «minte în foc sferic». Sufletul și mintea invadează universul și sunt inspirate de noi din el.[4]

Nu știm sigur dacă «imaginile» sau «aparențele», al căror impact asupra noastră ne conduce către credința în zei, sunt ele însele acești zei sau sunt emanate de obiecte aflate la distanță, ca toate obiectele văzului și auzului. Criticul intransigent din *De natura deorum* a lui Cicero spune că Democrit a afirmat în momente diferite ambele idei[5]. S-ar putea să fie așa, deși imaginea oferită acolo mai multor teorii filosofice este o denaturare deliberată. Analogia cu vederea obișnuită ar putea sugera că ființele însele rămân la distanță și noi le vedem numai prin intermediul peliculelor pe care le emană, iar Clement (A79) vorbește despre imagini «din substanța divină» care cad peste noi. Pe de altă parte, Sextus afirma fără echivoc că nu există zeu dincolo de imagini, iar *Hermippus* susține că Democrit a numit *daimones* imagini. Cuvântul «imagini» (*eidōla*) conduce către aceeași concluzie. Într-o dezbatere despre credința obișnuită în zei, Homer nu putea să fi fost departe de gândirea lui Democrit, iar la Homer *eidōlon* nu reprezintă o entitate independentă, ci vedenia sau fantoma unei persoane reale[6]. Probabil că de aceea impresiile noastre despre zei vin spre noi, ca și celelalte impresii ale văzului și auzului, prin impactul cu peliculele emanate de corpurile exterioare nouă[7]. Chiar și așa, este clar că toate evenimentele pe care Democrit le descrie au loc în cosmosul nostru. Nu există nici urmă din doctrina târzie, epicureică, în care zeii nemuritori viețuiesc fără griji, undeva în spațiul intercosmic, în *intermundia*. Astfel, teologia sa este apropiată de știința sa despre natură. Zeii sau spiritele care pătrund în viețile noastre din aerul care ne înconjoară sunt activi și personali, dar se supun legilor care guvernează orice compus atomic din lume, ce poate fi tulburat și destinat descompunerii totale și dispariției. Substanța acestor ființe divine sau daimonice ale căror emanații agită conștiința noastră sunt ansambluri de atomi-suflet sau atomi-foc care se găsesc undeva în aer între pământ și marginile universului.

Nu avem suficiente mărturii, așadar nu putem judeca dacă teoria democritică despre natura zeilor este sau nu coerentă. El a făcut un imens efort de a împăca existența lor

cu doctrina atomistă, și într-adevăr doctrina sa a încercat aceasta prin postularea unor cauze exterioare pentru fiecare senzație și gând și prin ștergerea distincțiilor dintre percepția reală și cea iluzorie. Totuși, legat de problema inspirației artistice, putem simți la Democrit un conflict între loialitatea sa intelectuală față de materialism și existența în el însuși a celui de-al șaselea simț, ce revelă lumea în esența ei nematerială, a valorilor religioase și estetice, a căror validitate el refuză să o nege[8].

Zeii, afirmă Democrit, pot dezvălui viitorul prin apariție și rostire (fr. 166). Ei îndeplinesc această acțiune mai ales în vis, de care Plutarh își leagă teoria generală (*Qu. Conv.* 735a-b; DK, A77). Ceea ce vedem în somn sunt pelicule sau imagini desprinse de la lucruri sau oameni, care pătrund în corpurile noastre prin intermediul «porilor». Acestea redau nu numai aparența fizică a originalelor, ci și «mișcările lor sufletești, intențiile, caracterul și emoțiile», astfel încât, atunci când ele îl ating pe cel care visează, «îi vorbesc la fel ca și creaturile vii, transmițându-i gânduri, argumente, impulsuri ale acelora de la care vin». Unele au mai multă acuratețe decât altele, în funcție de starea aerului prin care au trecut. Aici gânditorul pare să fi transgresat limitele explicației materialiste, pentru a ajusta credințele populare ale epocii. Superstiția deochiului se justifică în același fel: oamenii invidioși trimit imagini care le transportă ostilitatea și dorința de a face rău, și prin pătrunderea în victimă o vatămă atât mental, cât și trupesc. Aceste imagini au ele însele senzații și impulsuri, putând fi considerate un soi de demoni[9]. Așadar nu trebuie să ne surprindă că Cicero a afirmat despre Democrit, fără să argumenteze, faptul că acesta apăra prevestirile făcute prin cercetarea măruntaielor (*De div.* 1.57.131, 2.13.30).

(18) Logică și matematică

Printre titlurile lucrărilor lui Democrit există unul tradus de obicei prin *Despre logică sau Canonul*[1] și, pe baza acestei mărturii, ca și datorită unor referințe din Aristotel, s-a pretins că el a fost cel dintâi care a scris o lucrare de logică separat, primul care nu oferea doar un sistem filosofic, dar și reflecta conștient asupra logicii sistemului, și primul, totodată, care dădea definiții strict logice ideilor sale[2]. Ne este greu să spunem ce înseamnă *logika* pentru el, dar termenul *kanon* și aluzia la *Canoane* din Sextus[3] indică faptul că lucrarea trata mai degrabă ceea ce ar trebui numit epistemologie. Ea încerca să descopere criteriile cunoașterii umane, discutând probleme precum relația dintre senzație și gândire, sau credibilitatea acestora. Putem presupune că *logika* însemna investigarea în profunzime a acelor *logoi* prin care atât Leucip cât și Democrit sperau să stabilească statutul ontologic al lumii fizice (mai sus). Unica referire suplimentară la această lucrare apare tot în Sextus, unde se spune că Democrit trebuie probabil clasat alături de școala empiristă a medicilor, care nu admitea posibilitatea *apodeixis*-ului (demonstrația prin argumente deductive de la premise prime admise ca axiomatice sau auto-evidente); «fiindcă el se ridica puternic împotriva acesteia în *Canoanele* sale»[4]. Probabil că este vorba de insistența sa de a da întâietate faptelor, preluate din experiență, mai degrabă decât argumentelor abstracte, lucru în acord cu citatul din Galen, în care simțurile sunt reprezentate reproșând minții faptul de a își prelua dovezile de la ele și de a le renega apoi (*supra*).

Pasajele din Aristotel nu vin în sprijinul ideii că în viziunea stagiritului, Democrit ar fi oferit primul definiții strict logice ale ideilor lui[5]. Ele conduc toate către aceleași

concluzii. Socrate a fost cel dintâi care a încercat cu seriozitate să determine esența lucrurilor, deși, într-un fel, și în mică măsură, despre Democrit se poate spune că a fost inițiatorul, pentru că el, cel puțin, a avut o oarecare idee despre faptul că pentru un lucru caracterul depinde mai mult de forma sa decât de materie. Astfel, în *Part. an.* 642a24, Aristotel spune că filosofii cei vechi nu au înțeles semnificația esenței, sau cum să definească substanța. «Democrit a pus primul problema, nu ca parte necesară a filosofiei naturale, ci fiindcă îl purta tema cercetării sale. Dar în vremea lui Socrate...». În *Metafizica* (1078b9), el spune că Socrate, în studiul său despre virtuțile morale, s-a străduit cel dintâi să dea definiții generale. «Dintre filosofii naturaliști, Democrit doar s-a apropiat de acestea, definind într-un fel caldul și recele; și înainte de el, pitagoricii au dat câtorva lucruri definiții legate de numere». («Într-un fel», relatează acru comentatorul grec al lui Aristotel, «neglijent și la întâmplare» – probabil fără să se îndepărteze prea mult de ceea ce voia să spună Aristotel însuși)[6]. În *Fizica* (194a20) el notează că atât Empedocle cât și Democrit «au atins în mică măsură forma și esența». El se referă la «proporția amestecului» de la Empedocle (cum se deduce din *PA*, 642a18). Caracteristica generală a atomismului pe care o avea în minte atunci când face aceste concesii răutăcioase lui Democrit este pur și simplu doctrina atomilor asemănători ca substanță și ai căror compuși au trăsături sensibile diferite, determinate de diferențele majore de formă, poziție și ordine. Din punctul de vedere al lui Aristotel, acesta era motivul pentru care Democrit putea fi considerat primul gânditor care a recunoscut esența lucrurilor în actualitatea lor, și nu pur și simplu în materie sau potențialitate (*Metaf.* 1042b9).

Există câteva titluri de lucrări matematice pe lista operelor lui Democrit[7], iar cele câteva date pe care le avem la dispoziție ne dovedesc că a fost un cercetător serios în acest domeniu. Mărturiile ne arată și că teoria sa matematică era guvernată de concepția atomistă despre mărime[8]. Aristotel ne spune (*Cael.* 307a17) că pentru Democrit sfera era un fel de poliedru, care se putea ascuți datorită extremei sale mobilități. În această frază, matematica și fizica interacționează, pentru că ea este destinată să arate cum putea Democrit atribui formă sferică atomilor de foc și totuși să le dea puteri distructive, pe care Platon le pune pe seama ascuțimii unghiului. Concluzia este asemănătoare celei aristotelice. El a dedus aceeași idee anterior (306b30 sq.), unde a descris concepția democritică despre sferă ca «unghiuri peste tot». Simplicius comentează (*Cael.* 662.10, Democr. fr. 155a) că descrierea este normală, «fiindcă ceea ce este rotund este unghiular, iar sfera este peste tot rotundă». Cum există mărimi atomice care nu mai pot fi descompuse, sfera trebuie gândită ca un poliedru cu fețe imperceptibil de mici, deși pentru slabele puteri ale simțurilor ea pare curbată continuu[9]. S-a dovedit că Democrit și-a compus teoria prin opoziție cu Protagoras, împotriva filosofiei de bun simț a acestuia și împotriva utilității practice, ridicând numeroase argumente convingătoare (mai sus). Pe de altă parte, unii cercetători au pretins că în acest punct teoria sa și cea a lui Protagoras sunt identice[10]. Protagoras a susținut realitatea lucrurilor sensibile și numai a lor: orice ar spune geometrii, linia nu atinge un corp circular doar într-un punct. După cum demonstrează Aristotel în *Metafizica* (997b35): «Liniile sensibile nu sunt așa cum le definesc geometrii. Nici un obiect sensibil nu este drept sau rotund în acest sens. Cercul nu atinge linia dreaptă într-un punct, ci după cum spunea Protagoras, care îi contesta pe geometri». Cum pentru Protagoras numai ceea ce apare e realitate, putem

înțelege de ce el este reprezentat de Platon ca incluzând geometria printre domeniile lipsite de utilitate, care pot doar tulbura mintea unui tânăr (*Prot.* 318d-e). Pe lista lucrărilor lui Democrit se află una numită *Despre diferența de cunoaștere sau despre contactul cercului și sferei*[11], iar majoritatea cercetătorilor presupun că ea conținea un atac la adresa lui Protagoras. Primul dintre titlurile alternative, a sugerat Luria (*op. cit.* 120), se referă la distincția democritică binecunoscută dintre cunoașterea ilegitimă (sensibilă) și cea adevarată (intelectuală)[12]. Dacă ipoteza despre atacul împotriva lui Protagoras este corectă, atunci (dacă înțeleg eu bine situația) Democrit nu se alătură matematicienilor contemporani; în definitiv, el însuși a fost acuzat că a zguduit fundamentele matematicii, prin mărimea indivizibilă[13]. Dar pentru el, ca și pentru matematicieni, matematica stă pe un fundament pe care Protagoras îl neagă, adică ideea că intelectul poate atinge adevărul care este ascuns simțurilor: putem crede că experiențele noastre sensibile sunt reale, dar unica realitate o reprezintă atomii invizibili și imperceptibili.

Un celebru fragment din gândirea matematică a lui Democrit este acela care se ocupă de suprafețele comune ale celor două segmente dintr-un con divizat pe orizontală (Plut. *Comm. not.* 1079e, parte în Democr. fr. 155). Un personaj din fragmentul lui Plutarh expune critica făcută de stoicul Chrysippus lui Democrit, cu care nu era de acord.

> *Iarăși, să vedem cum el se opune dilemei pe care Democrit o pune în termeni științifici și cu succes. Dacă un con este tăiat de un plan paralel cu baza, cum trebuie să privim suprafețele segmentelor, ca egale sau ca inegale? Dacă ele sunt inegale, conul va părea neregulat, cu multe denivelări și rugozități, în trepte; dar dacă ele sunt egale, segmentele vor fi egale ca diametru*[14]*, iar conul va dovedi că este cilindric, format din cercuri care nu sunt inegale, ci egale, ceea ce este absurd. Chrysippus, care considera că Democrit nu cunoaște răspunsul, spune că suprafețele nu sunt nici egale, nici inegale deoarece corpurile* [*i.e., segmentele*] *sunt inegale având suprafețele lor nici egale nici inegale. Scriind că datorită faptului că suprafețele nu sunt nici egale nici inegale corpurile sunt inegale, el își arogă dreptul nemaiîntâlnit de a scrie tot ce îi trece prin cap, căci argumentul ne face în mod clar să presupunem că la corpuri inegale suprafețele sunt inegale.*

Chrysippus s-a opus lui Democrit din perspectiva credinței în divizibilitatea infinită. De teoria sa ingenioasă a stării intermediare între egal și inegal, nu ne vom ocupa în mod special. Oratorul din Plutarh îi ține în mod evident partea lui Democrit, iar argumentul (*logos*) despre care vorbește este acela democritic pe care tocmai l-am dat. Dacă este corectă concluzia lui, atunci Democrit nu a lăsat dilema nerezolvată, ci a optat pentru prima alternativă («la corpuri inegale suprafețele sunt inegale»); dacă acel con nu se transformă în cilindru, cea mai joasă suprafață a segmentului de sus și cea mai înaltă suprafață a segmentului de jos trebuie să fie egale. Așadar avem o situație paralelă cu aceea a sferei care este «peste tot unghiuri»: în locul părților netede pe care conul le prezintă simțurilor, cunoașterea adevărată a minții e conștientă că el este construit în trepte microscopice, căci oricât de mici ar fi atomii componenți, ei trebuie să aibă o anumită mărime, ce nu se mai poate descompune[15].

O altă deducție matematică a lui Democrit a fost păstrată de Arhimede[16]: «Democrit», scrie acesta, «și-a adus o importantă contribuție la teoremele privind conul și piramida, dovada descoperind-o pentru întâia oară Eudoxos, anume că un con este a treia parte

dintr-un cilindru, iar o piramidă dintr-o prismă cu aceeași bază și de înălțime egală căci el a fost cel dintâi care a făcut această afirmație în legătură cu figura de mai sus, fără să o dovedească». De vreme ce Arhimede a declarat explicit că Democrit a lansat ipoteza, orice încercare de a explica cum a ajuns la ea este ipotetică, însă este în general admis că tocmai căutarea de către el a răspunsului l-a condus la problema sau paradoxul conului divizat[17].

(19) Gândirea etică și politică

Deși unii cercetători au încercat să închege din fragmentele lui Democrit un sistem etic rațional, coerent și original, este extrem de dificil de realizat acest demers și de a crede, pe baza fragmentelor păstrate, că etica reprezenta o parte importantă a filosofiei sale. Se pun două mari probleme: a constituit etica sa un sistem în sine și a fost ea integrată în sistemul său fizic atomist? Oricum, înaintea acestora este problema autenticității și naturii mărturiilor.

Cea mai mare parte a materialului constă în două colecții de maxime separate, cele mai multe cu caracter de proverb. În jur de 130 dintre ele sunt adunate în antologia lui Stobaios, 86 dintre ele stau sub titlul «Vorbele de aur ale lui Democrates (*sic*) filosoful», publicate prima dată după un manuscris în secolul al șaptesprezecelea, apoi după un alt manuscris, la începutul secolului al nouăsprezecelea[1]. Multe dintre acestea din urmă se găsesc și în colecția lui Stobaios, de unde se presupune că provin din aceeași sursă și că Democrates este sau o corupere a numelui gânditorului sau o falsă atribuire.

Opiniile despre autenticitatea acestor maxime au variat, de la Rohde – «*Fragmenta Moralia* din Democrit constituie, cu rare excepții, un fals grosolan», până la Schmid: «Ca scriitor, gânditor și personalitate, Democrit se apropie de noi cel mai mult prin fragmentele din lucrările etice, fragmente de multe ori atestate ca autentice»[2], dar în mare verdictul cercetătorilor a fost surprinzător de generos[3]. O concluzie finală are puține șanse de a fi atinsă, iar învățații par să se sprijine pe un compromis vag, enunțat de Diels, în privința antologiei lui Democrates: «Investigarea conținutului ne interzice și să-l acceptam necritic și să-l respingem total.» (DK, II, 154).

Avem de ce să ne îndoim. Multe maxime sunt, chiar și pentru acea vreme, extrem de comune și de banale, iar dacă ele sunt originale, cu greu pot fi socotite ca mărind reputația filosofului. «Este frumos lucru să-l oprești pe cel care face rău altora; dacă nu izbutești, cel puțin ferește-te să-i fii complice» (38). «Cel care va fi sclavul banilor, nu va fi niciodată drept» (50). «Mulți rostesc vorbe frumoase, dar fac fapte rele» (53a). «Cei neînțelegători se înțeleptesc când sunt întâmpinați de necazuri» (54). «Mai bine să gândești înainte să acționezi decât să regreți după aceea» (66). «Veșnica amânare face ca lucrurile să rămână neîmplinite» (81). «Mulți își ocolesc prietenii dacă aceștia din bogați ce erau au ajuns săraci» (101). «Frica te poate împinge la lingușire dar nu poate să-ți inspire simpatie» (268). Și așa mai departe. Unele nu sunt originale, ca 64, 65, 171 și 236 (îl urmează pe Heraclit în fr. 40, 119 și 85). Unele sunt surprinzător de socratice sau platonice. Democrit era, bineînțeles, contemporan cu Socrate și mai în vârstă decât Platon, și s-ar putea argumenta că unele dintre gândurile pe care le privim ca fiind ale lui Socrate și-ar fi putut avea originea la Democrit. Dar în absența oricăror alte dovezi, în special la Aristotel, care deși era un admirator al lui Democrit, acorda întotdeauna credit lui Socrate în privința originalității, presupunerea ar fi foarte

nesigură. Cel mai ciudat este fr. 45, «Cel care face răul este mai nefericit decât cel care îl suferă.» (Cf. *Gorgias*, 479 e, în contrast totuși cu fr. 193, care propovăduiește răzbunarea). Mai sunt și următoarele. «Fericirea omenească nu vine nici de la desfătările trupului, nici de la bani, ci de la o viață curată și plină de chibzuință» (40 și 77 și 171; cf. *Apol.* 30 b). «E inutil să certi omul care se crede înțelept» (52). 181 (*ad fin.*) și 214 subliniază unitatea dintre curaj și celelalte virtuți. («Este brav acela care depășește nu numai dușmanii, ci și plăcerile»). 173 pune aceeași problemă ca și *Menon*, 88a, respectiv că lucrurile bune pot fi transformate în lucruri proaste dacă nu știi să le folosești corect, iar 181 *ad fin.* identifică acțiunea bună cu cunoașterea. «*Erosul* cuviincios», care înseamnă «să năzuiești fără *hybris* spre tot ceea ce este frumos» (73), este frate geamăn cu *erosul* platonic. Alte maxime își găsesc replica în scrierile mai târzii. Una e considerată de DK (între 82 și 83) ca aparținând lui Menandru, dar avem mai puține motive să credem că 184 este o parafrază la «proasta tovărășie corupe buna creștere», pe care Menandru a împărtășit-o cu Euripide, și citată de Sf. Pavel?[4] O alta este respinsă de DK (între 288 și 289) pentru că ea cuprinde trimetru iambic; dar la fel se întâmplă și cu 247, pe care îl păstrează.

Existența acestor exemple aruncă îndoială asupra credibilității celui care a făcut selecția și altele mult mai îndoielnice produc suspiciunea. Câteva, foarte puține, sunt confirmate de alte surse. Fr. 3 este în antologia lui Stobaios, dar e menționat și de Seneca, de două ori, ca aparținând lui Democrit[5]. Fr. 188 din Stobaios este sprijinit de fr. 4 din Clement, iar fr. 276 conține aceleași sfaturi împotriva dorinței de a avea copii ca și cele pe care Clement le pune pe seama lui Democrit. (Vezi DK, A170). Doar puține dintre ele sunt atât de profunde și pline de originalitate încât se ridică deasupra celorlalte. Fr. 222 arată că a strânge bogății pentru propriul copil poate fi doar o formă de zgârcenie, iar atitudinea sexuală din 271 ne șochează, căci dragostea devine o piatră de hotar: «femeia care este iubită nu trebuie învinuită pentru că trezește dorința»[6]. Trei maxime din colecția lui Democrates (62, 68, 89) afirmă că în judecarea valorii unui om, intențiile sunt la fel de importante ca și faptele. Câteva care sunt legate puternic de atomism, vor fi discutate ulterior. Efectul principal sesizat este cel de înțelepciune practică și simplă, iar prudența și siguranța stau pe primul loc.

«Libertatea în exprimare este tovarășa unui spirit independent, dar primejdia stă în dificultatea de a alege momentul potrivit» (226). Pentru a fi siguri că am abordat toate problemele importante, trebuie să discutăm fr. 253:

> *Nu este profitabil pentru oamenii destoinici să își neglijeze treburile proprii și să se angajeze în altele, căci astfel propriile lor îndeletniciri merg prost. Dar dacă un om neglijează treburile publice, reputația sa suferă, deși el nici nu fură și nici nu face rău. Chiar dacă omul nu este delăsător și nu face rău, există riscul să capete o proastă reputație și chiar să o pățească. Este inevitabil să comiți greșeli, dar nu este ușor să fii iertat.*

Același spirit răzbate din remarcile despre copii. Creșterea lor este primejdioasă; chiar dacă e încununată de succes, ea se realizează prin luptă și griji, iar dacă e un eșec, atunci ea nu face decât să sporească celelalte tristeți (fr. 275). Prin urmare este mai bine să nu ai copii (276), dar dacă simți nevoia să ai, mai bine adoptă-i pe cei ai unui prieten decât să zămislești tu însuți. Căci poți alege dintre cei existenți, în loc să te supui riscului de a nu accepta caracterul noului născut (277).

Nu vom ști niciodată exact în ce măsură marele gânditor atomist este responsabil pentru aceste maxime. Ceea ce am spus ar trebui să fie suficient pentru a avertiza cititorul să fie precaut de câte ori, în paginile următoare, vor apărea citate din teoria etică (Colecția «Democrates» include fr. 35-115 din D. K. *și* extractele 169-297 din Stobaios).

Fragmentele propriu-zise nu sugerează că Democrit ar fi oferit o expunere continuă și sistematică a teoriei sale etice[7]. Comentariul lui Aristotel, așa cum a fost de multe ori subliniat, conduce spre aceeași idee: Democrit este *physikos*, iar Socrate este fondatorul filosofiei etice. Sunt bineînțeles câteva titluri de etică pe lista de lucrări alcătuită de Thrasyllus, incluzând *euthymia*, ce poate fi tradus ca mulțumire sau satisfacție[8]. În măsura în care el a avut vreo doctrină anume, atunci ea trebuie să fi fost explicarea acestei calități ca *telos* sau scop al existenței. În practic unica mărturie doxografică despre acest subiect, Diogenes Laertios scria (9-45):

> Telos, *afirmă el, este mulțumirea. Ea nu este același lucru cu plăcerea, așa cum au considerat în mod greșit unii. Este mai degrabă lucrul prin care viața sufletului devine calmă și stabilă, netulburată de frică, superstiție sau alte emoții. El o numește viață cumpătată și cu multe alte nume.*[9]

Printre aceste nume se găsește și acela preluat de Epicur, *ataraxia* (însemnând eliberarea de patimi), și *athambia* sau calmul desăvârșit[10], iar în fr. 31 Clement spune că Democrit compara limpezirea sufletului de emoții prin înțelepciune cu vindecarea trupului prin medicină. Cuvântul *pathos* folosit aici, care în context psihologic înseamnă emoție sau pasiune[11], acoperă un câmp foarte larg, fiindcă el denotă orice modalitate prin care un subiect este transformat, acționat sau tulburat. Astfel încât senzația este pentru Democrit un *pathos* al subiectului perceptiv, atunci când acesta este tulburat de ploaia de atomi, iar ea diferă de la om la om din cauză că fiecare individ are o constituție unică în funcție de *pathe* și vârstă[12]. Pentru el diversele simțuri cu greu pot fi separate, iar scopul vieții este, bineînțeles, evitarea oricărei disturbări, de orice fel, disturbările mentale sau emoționale fiind desigur un fenomen la fel de material ca oricare altul. Sentimentele, este adevărat, sunt utile, fiindcă, dacă este să ne încredem în obscurul Diotimos, ar trebui să le lăsăm să ne îndrume în ceea ce este de căutat și în ceea ce este de evitat[13]; dar noi le utilizăm numai ca să reducem tulburarea emoțională la minimum, alegând ceea ce ni se potrivește cel mai bine. Aceasta implică cea mai redusă posibil acțiune atât în problemele publice cât și în cele personale, și întotdeauna rămânerea la cele care stau în puterea noastră (fr. 3).

Harmonia este esențială pentru mulțumire, ca și moderația și atenția asupra măsurii. Ea constă din capacitatea de a distinge și de a diferenția plăcerile, căci nimic, afirmă Democrit, nu este mai avantajos pentru om (Stobaios A167; cf. fr. 233). El este întărit prin măsură în bucurie și viață echilibrată: plăcerile nici nu ar trebui să lipsească, nici să fie prea multe (fr. 191). Autocontrolul este lăudat în câteva fragmente (208, 210, 211, 214, 219). Acesta mărește plăcerea (211), iar raritatea plăcerilor le sporește incitarea (232). Nevoia de a alege bine este și ea discutată de câteva ori (71, 74, 207). Una dintre maximele lui Stobaios susține chiar că pentru a ajunge la mulțumire, omul nu trebuie să caute plăcerea în lucrurile muritoare[14]. Filosofia mulțumirii nu este, în mod evident, un hedonism vulgar: mai degrabă prevestește «arta măsurii» în plăcere, căreia Socrate îi este reprezentantul în dialogul platonic *Protagora*. Aceste idei, cel puțin, nu se află în contradicție niciodată cu maximele atribuite lui Democrit, căci am observat

că ele sunt prudente și înclină vizibil spre cumpătare și siguranța căii de mijloc. Ca și Socrate, gânditorul atomist se opune din răsputeri ambiției neînfrânate și lăcomiei de tip Callicles, după cum se arată și din faptul că preamărește vechea virtute grecească a *aidōs*-ului, un sentiment de respect pentru ceea ce merită respect și repulsie față de rău în sine și nu din frică de pedeapsă[15]. Respectul de sine și rușinea în fața propriei conștiințe ar trebui să determine omul să nu facă rău, chiar și atunci când nu este văzut de alții (fr. 244, 264, 84). În acest punct, el ia o atitudine fermă împotriva unor sofiști contemporani, precum Critias, care sugerau că zeii au fost inventați fiindcă teama de pedeapsa lor era singurul mijloc de a preveni săvârșirea răului în secret[16]. El s-a pronunțat și în privința altor probleme arzătoare de etică, ridicate în epoca sa, ca rolul jucat de natura omului și respectiv de educația sa în apariția virtuții. Educația are rolul major[17], căci ea poate schimba natura, asfel încât virtutea să devină o a doua natură (fr. 33).

Prin toate acestea, Democrit se arată a fi nu doar punctul culminant al impresionantei serii de *physici* ionieni, ci și un contemporan al sofiștilor și un participant activ la controversele dintre natura umană și comportament, care ocupau centrul scenei filosofice, mai ales la Atena, la mijlocul și la sfârșitul secolului al cincilea. Acestea se deduc și din fragmentele ce redau gândirea politică și problemele publice, care nu sunt cu nimic mai puțin demne de atenție, căci teoria «mulțumirii» susținea că trebuie să ne implicăm în ele cât mai puțin posibil. În Grecia secolului al cincilea nu era posibil ca individul să nu fie afectat de problemele publice, însă filosoful putea cel puțin să arate că luptele interne sunt un mare rău (249) și că numai prin armonie interioară cetatea se poate dezvolta, pe timp de pace sau în vreme de război (250). Într-un pasaj remarcabil (255), el spune că atunci când cei cu stare sunt generoși, buni cu cei săraci, milostivi, compasiunea care apare, solidaritatea, camaraderia, ajutorul reciproc și armonia sunt de o valoare inestimabilă. El este un democrat pentru care sărăcia în democrație liberă este mai bună decât bogăția în societatea autocratică (251). Buna guvernare este cea pentru toți (252), iar arta politică ar trebui condusă cu grijă (157). Un conducător prost trebuie sancționat, dar un conducător bun nu trebuie lăudat în mod special, căci el își face doar datoria pentru care a fost ales[18]. Sentimentele sale umaniste (s-ar putea spune ca ale lui Platon?) se aplică doar cetățenilor din cetatea sa. Dușmanii externi și cei care tulbură pacea, precum hoții și pirații, trebuie să fie uciși fără nici un scrupul (259, 260).

Copil al timpului său, Democrit trebuia să-și delimiteze poziția în controversa «legii» contra «naturii». Să ne supunem *nomos*-ului (obicei sau convenție, cristalizat în lege), sau să urmăm *physis*, natura, pe care unii sofiști o laudă, în contrast cu prima? În opinia acestora, cel mai puternic are dreptul natural la putere, iar legea și obiceiurile sunt doar un mijloc de a zădărnici acest drept în interesul celui slab (sinonim cu inferioritatea). În teoria sa fizică, Democrit a mers atât de departe pe această cale, încât a pus în contrast *nomos* cu realitatea. Senzațiile noastre există numai prin *nomos* (convențional, general acceptabil), în timp ce în realitate sunt doar atomii și vidul (fr. 9, p. 440 mai sus). Dar în viața practică (așa cum era de așteptat) el s-a contrazis, supunându-se legii. «Este bine să respecți legea, conducătorul și înțeleptul» (47). «Omul «mulțumit» este înclinat către ceea ce este legitim și drept» (174). «Constrângerea exercitată prin legi asupra libertății individuale este numai pentru a nu lăsa oamenii să își facă rău unii altora»

(245). «Scopul legii este binele omului, dar ea își poate împlini menirea numai atunci când omul vrea să o respecte: ea își arată meritele aceluia care i se supune» (248). Așadar legea, deși este benefică, nu este atotputernică, fiindcă oamenii nu pot fi făcuți virtuoși cu forța, ci numai prin mijloacele persuasiunii. «Prin încurajare și cuvinte convingătoare, ne vom dovedi mai buni avocați ai virtuții, decât prin lege și constrângere; căci acela care este oprit de la fărădelegi prin lege este verosimil să credem că va păcătui în secret, dar cel care își face datoria din convingere, nu este firesc să credem că va comite o fărădelege nici în ascuns nici fățiș. De aceea cel care acționează corect din înțelegere și cunoaștere devine curajos și înțelept» (181).[19] Rolul important al lui *nomos* iese la iveală în special în cazul îndemnului de a nu fi tentat să faci rău gândind că nu te va descoperi nimeni. Calitatea respectului de sine care face imposibil păcatul «ar trebui stabilită ca *nomos* (o lege) în suflet» (fr. 264). *Psyche* este centrul ființei morale și raționale, ca la Socrate, iar *nomos* este departe de a avea sensul numai de convenție sau credință subiectivă care, în filosofia atomistă a naturii, este pusă în opoziție cu realitatea[20].

Un exemplu de însumare a teoriilor etice în fizică, la Democrit, a fost propus de către O. Gilbert în 1911, dar fără mare succes. Mai eficiente au fost argumentele lui von Fritz și Vlastos[21]. Nu ne putem permite să scriem prea mult despre acest subiect. Știm că senzația și chiar și gândirea sunt dependente de modificarea fizică produsă de mișcarea și rearanjarea atomilor. Cum sufletul însuși este un compus atomic, este normal să presupunem că el își formează caracterul în același fel, și există locuri în limbajul lui Democrit care sugerează această opinie. Compușii cuvântului *rhythmos*, care în terminologia sa înseamnă «formă» (mai sus), sunt folosiți în contexte etice, așa cum în câmpul opiniei a fost utilizat «remodelare». Comentariul său despre problema curentă a relației dintre dispoziția naturală și educație este acesta: «Natura și educația sunt asemănătoare: învățătura remodelează omul și remodelându-l îl crează» [22]. Proștii sunt «modelați» după voia întâmplării, dar oamenii care înțeleg își modelează personalitatea după înțelepciune[23]. Vlastos a observat și că acele cuvinte care desemnau la Democrit poziția atomilor (*tropé*) se aplică de asemenea calităților morale[24]. Însă cea mai puternică dovadă ce susține părerea lui von Fritz și a lui Vlastos se găsește în fr. 191, unde plăcerile moderate și viața echilibrată sunt considerate necesare pentru mulțumire, căci excesele sau lipsa plăcerii «produc schimbarea și aduc cu ele mari mișcări sufletești; iar sufletele care trec de la o extremă la alta nu sunt nici echilibrate, nici liniștite». Limbajul, așa cum arată von Fritz, nu este metaforic. Tulburarea și răvășirea atomilor-suflet deranjează pacea minții[25]. Împreună, acestea sunt suficiente pentru a arăta că și atunci când se referă la comportament și la *telos*-ul vieții, Democrit nu uită niciodată materialismul său universal. Însă aceasta nu este suficient pentru a arăta cât de departe a mers el, sau cât succes a avut în încercarea de a integra sistematic cele două perspective.

(20) Concluzii

Prezentarea lui Leucip și a lui Democrit a încercat să explice gândirea lor în perspectiva epocii și a problemelor filosofice cu care s-au confruntat. De asemenea, acesta este cel mai bun fundament pentru orice comparație cu dezvoltări ulterioare ale teoriei atomiste a materiei. Pentru a face o astfel de comparație în mod adecvat este nevoie de mai mult decât de o înțelegere superficială a fizicii din vechime până în zilele noastre

și o analiză atentă a teoriilor care s-au schimbat de-a lungul secolelor[1]. Pentru Newton și pentru fizica clasică a secolului al nouăsprezecelea, atomii erau încă în esență ce erau și pentru Democrit: unități ultime ale materiei, tari, impenetrabile, ponderabile, imuabile. Dar deja se putea constata dificultatea de a reda complexitatea fenomenelor numai cu ajutorul acestora și cu adaosul vidului sau «neființei». Pentru Democrit acțiunea la distanță era imposibilă, totul trebuind explicat prin impact fizic, amestec și separare a atomilor de diferite forme. Ipoteza dă dovadă atât de curaj, cât și de ingeniozitate, însă nu putea explica mai mult decât cele mai simple procese fizice. Complexitățile modificărilor chimice, formele înalte de organizare și direcționare, culminând cu viața și conștiința, cereau conceperea unor procese mai complexe și introducerea unor forțe capabile de a acționa la distanțe mai mici sau mai mari. De la Newton încoace, oamenii de știință au vorbit în termeni de câmpuri de forță gravitaționale, electrice, magnetice și de alte tipuri, implicând conceptele de continuitate și acțiune la distanță, ambele strict interzise atomiștilor, din cauza termenilor în care propriile lor probleme erau formulate. Chiar și așa, structura atomică a materiei rămânea în principiu neschimbată; forțele care acționau asupra ei, deși nu li se determinase exact natura, puteau fi încă privite ca fiind distincte de materia asupra căreia acționau. Fizica modernă, însă, a devenit total diferită de cea a lui Democrit, tocmai din cauză că a fost virtual abolită această distincție, din cauză că s-a schimbat statutul entităților microscopice, de la particule permanente la ceea ce unii ar putea prefera să numească evenimente[2]. Ar mai trebui să menționăm, înainte de a încheia acest subiect, că Democrit nu a dat unica formă de atomism transmisă nouă de filosofia greacă. Potrivit lui Heisenberg cel puțin, există mai mult atomism matematic în *Timaios* al lui Platon, ceea ce îl apropie de concepțiile moderne.

Nu doar cercetătorii clasici au fost impresionați de importanța stabilirii contextului în care a luat ființă atomismul. Printre oamenii de știință și filosofii științei moderni, von Weizsäcker a subliniat faptul că atomismul se trage din negarea eleată a devenirii și transformării; Toulmin prezintă motivele pentru care gânditorii atomiști au restrâns problema metafizică a ființei și neființei pe care o aveau de rezolvat (adaugând că știința a rezolvat dilema, însă cu prețul evitării întrebărilor metafizice); iar Popper considera că problema fundamentală a școlii eleate, și astfel a lui Democrit, era aceea a conceperii raționale a devenirii, problemă care «încă rămâne problema fundamentală a filosofiei naturale»[3]. În concluzie, putem afirma unele dintre problemele filosofice pe care atomiștii fie că le-au ridicat pentru întâia oară, fie, cel puțin, le-au formulat corect și le-au făcut de neevitat. Așadar principala realizare a speculației de secol șase-cinci stă mai degrabă în punerea întrebărilor decât în obținerea unor răspunsuri definitive.

Atomii, este clar, reprezintă o ipoteză intelectuală pentru a explica fenomenele. Aceasta ridică imediat în mintea filosofului întrebarea: ei sunt fizic, empiric imperceptibili numai din cauza dimensiunii, sau sunt absolut și teoretic imperceptibili, fiind doar constructe ale intelectului? Asemenea constructe teoretice au fost considerate în diverse perioade ca fiind instrumente de valoare ale dezvoltării științei[4], până la matematica «imagine a lumii» a fizicienilor de secol douăzeci. Planck arăta că «acestea sunt numai structuri intelectuale. Într-o anumită măsură ele sunt arbitrare.» Ele «se datorează imaginației noastre și au caracter provizoriu, modificabil... sunt produse umane artificiale»[5]. Însă, prin utilizarea lor, noi obținem o înțelegere mai profundă a

lumii fizice înseși. Într-o discuție foarte interesantă, Dr. Toulmin a observat o anumită ambiguitate a statutului atomilor la Democrit.

«Uneori, el vorbește ca și cum numai faptul că sunt mici ne împiedică să îi vedem și să îi simțim. Alteori, el afirmă că ei *scapă* și *trebuie să scape* simțurilor noastre». Nu sunt de acord cu constatarea că propoziția «Omul este separat de realitate» (fr. 6, *supra*) implică în mod necesar ideea imperceptibilității absolute și teoretice a atomilor, dar observația repetată adesea în sursele noastre, că atomii nu au calități sensibile, poate fi privită ca spunând același lucru (mai ales n. 7, pag. 383). Concluzia lui Toulmin este aceea că Democrit a exploatat ambele interpretări așa cum probabil a făcut Eudoxos cu ipoteza sferelor celeste în astronomie[6]. Eu, personal, am impresia că Democrit nu era atât de conștient de problemă pe cât implică aceste cuvinte. Probabil cu greu ar fi putut să fie ridicată această problemă, până ce Platon și Aristotel nu au făcut explicită distincția dintre existența sensibilă și cea inteligibilă. (Să comparăm cu comentariile despre Democrit și atitudinea lui în privința fenomenelor, *supra*). În orice caz nu ar fi prea corect să spunem că, pe lângă faptul că sunt prea mici pentru a fi văzuți, atomii lui «există numai într-un anumit fel de a spune, de vreme ce putem descoperi ce se petrece *cu adevărat* în lume numai prin ipoteze și inferență rațională». Aceasta nu este logica lui Democrit, care a învățat lecția eleată: ceea ce este atins prin inferență rațională reprezintă *unicul* lucru cu existență absolută și nedeterminată; dar în același timp aparține lumii fizice – adică materiale – căci pentru el nu există o alta.

Deși Anaxagora a dezbătut noțiunea de infinit mic (*supra*), probabil că într-adevăr Leucip și Democrit «au ridicat problema infinitei divizibilități a materiei la rangul de întrebare fundamentală pentru filosofie»[7]. Ei au inițiat rivalitatea dintre teoriile atomiste și cele ale continuumului, care se menține până astăzi[8]. Nu cu mult înainte, stoicii susținuseră opinia opusă, care a fost numită «cea dintâi teorie a continuumului materiei, coerentă și elaborată»[9], iar această doctrină va fi concurentă cu succes a teoriei atomiste timp de mai multe secole. Mai mult, refuzul lor explicit de a admite existența, decât numai a ceea ce este solid și impenetrabil, a nimic altceva decât a «materiei» în cea mai fermă formă a ei, i-a pus pe filosofi, pentru prima dată, în fața problemelor ridicate de o filosofie declarat materialistă. De acum înainte, ei au trebuit să hotărască dacă sunt sau nu materialiști și să își argumenteze poziția. Statutul ambiguu al Intelectului la Anaxagora nu mai era posibil. Cu acel curaj intelectual care îi caracterizează, Leucip și Democrit au încercat să reducă însăși viața, conștiința și gândirea la acțiunea reciprocă a atomilor aflați în contact. Ei au eșuat[10], dar arătând cât de departe se poate merge, chiar și posedând concepte primitive ca ale lor, ei i-au încurajat pe toți cei care, mai târziu, au fost atrași de noțiunea omului ca mașină: oare nu poate fi acesta pur și simplu o mașinărie mai complicată și mai dezvoltată decât le permiteau resursele intelectuale și experimentale atomiștilor antici să presupună? Dualismul minte – materie de la Descartes le-ar fi părut o trădare a principiului, același principiu pe care Julien de la Mettrie l-a reafirmat în secolul al optsprezecelea prin cuvintele: «Să tragem concluzia fermă că omul este o mașină, și că întregul univers constă dintr-o substanță [materia] care suferă diverse modificări» [11]. Tot în acest context se plasează alegerea între mecanism și teleologie. Este funcția determinată de structură sau este structura determinată de funcție? S-a structurat materia singură în organisme incredibil de complexe, de delicate, de adaptate scopurilor lor, sau au fost această ordine și eficiență

impuse din exterior, de către un agent rațional, și după un anume plan? Hylozoismul nu ridicase încă problema, nici religia greacă tradițională, cum a făcut-o creștinismul. Anaxagora și în special Diogenes din Apollonia au înclinat spre ordonarea materiei prin intermediul intelectului, dar Democrit a fost cel dintâi care i-a obligat pe filosofi să ia poziție în privința expunerii sale făcută unui sistem în care inteligența, direcția și scopul erau epifenomene ce apar într-un stadiu târziu, din nimic altceva decât din ciocnirea și despărțirea la întâmplare a particulelor individuale inanimate.

Problema devenise acută și nu mai putea fi ignorată. Reacțiile au survenit rapid. În scrierile mai tânărului său contemporan Platon, deși numele lui Democrit nu apare niciodată, putem simți șocul ostilității pe care el și aceia care gândeau ca el au împărtășit-o. Democrit și Platon au dat prima bătălie dintr-un război care durează de secole și care nu va putea fi niciodată decis numai prin rațiune și observație.

Poate fi realitatea descoperită prin teorii deductive sau prin observație asupra lumii sensibile? Sau, mai precis, ce importanță are fiecare din aceste demersuri? Numai Parmenide a avut cutezanța să se sprijine doar pe teorie, aflată în contradicție evidentă cu experiența sensibilă, și chiar și el, atunci când postulează «adevărul», se simte constrâns (din diverse motive) să descrie pe larg originea și structura lumii fenomenale, «false». În această problemă a metodei științifice Democrit a adus o contribuție de neșters prin stabilirea distincției între cele două modalități de cunoaștere. Fenomenele și realitatea se află în legătură atât de strânsă, încât tabloul nestatornic al fenomenelor este o impresie făcută simțurilor noastre de către realitățile eterne din care atât corpul nostru cât și lumea externă sunt compuși. În consecință, principiul este acela că investigatorul trebuie să pornească de la fenomene, și deși realitatea se află dincolo de fenomene și este atinsă prin teorie, unica doctrină admisibilă este aceea care nu le contrazice, ci le explică[12]. «Fenomenele sunt imaginea invizibilului». Conectată cu aceasta, este prima afirmare a distincției dintre ceea ce mai târziu urma să fie cunoscut drept calități «primare» și «secundare», iar pentru Democrit erau obiectul cunoașterii «adevărate» și, respectiv, «ilegitime».

Aceasta este în esență distincția a cărei reapariție îi este adesea atribuită lui Locke, deși ea a fost făcută în termenii cei mai clari cu putință de Galilei[13], și pe care Berkeley și Hume o vor respinge în favoarea concluziei mai sceptice că așa-numitele calități primare sunt la fel de subiective ca și cele secundare. Încă o dată, primul pas într-o controversă îndelungată a fost făcut de atomiștii secolului al cincilea a.Chr.

ANEXĂ

Indivizibilitatea și atomii

Problema dacă atomii lui Leucip și Democrit sunt doar fizic indivizibili (a-tomic), din cauza unor atribute precum soliditatea și impenetrabilitatea, sau și logic și matematic indivizibili, a fost îndelung dicutată în perioada contemporană. Dezbaterile continuă. Profesorul Gregory Vlastos, în special, este angajat într-o profundă reexaminare a mărturiilor, din care el a conchis că atomii lui Democrit sunt indivizibili din cauze fizice, dar infinit divizibili ca părți ale continuumului extensiv tridimensional, adică

privit matematic. Explicația este complicată și uneori contradictorie, și nu cred că a fost rostit ultimul cuvânt în domeniu. Ceea ce urmează trebuie să fie citit cu această corecție.

Am subliniat în text care a fost pentru cei din Abdera condiția primară pe care trebuie să o satisfacă atomii, adică acel canon eleatic al unității (și îndeosebi parmenidian). Ceea ce este trebuie să nu aibă deloc posibilitatea schimbării, a adaosului și a diminuării, să fie un plenum, continuu și nedivizibil. Este un mic întreg, fără părți, pe baza acelei logici rudimentare potrivit căreia unul și multiplul sunt atribute contradictorii, care nu se pot aplica aceluiași lucru. Așadar, indiferent dacă aceste argumente satisfac sau nu gândirea matematică mai matură, atomii erau pentru Leucip și Democrit fără părți, logic și fizic indivizibili, deși fiecare dintre ei era un corp fizic de o anumită mărime. Divizibilitatea infinită a materiei era de neconceput.

Cea mai importantă dovadă o găsim la Aristotel, *GC*, 316a14 sq., replica «punct-cu-punct» a lui Democrit la adresa eleaților[1]. Dacă un corp este divizibil la infinit (πάντῃ), presupunem că el se divide astfel. Ce rămâne? O mărime? Nu, pentru că aceasta ar putea fi divizată în continuare. Infinita divizibilitate implică astfel ideea că mărimea poate apărea din non-mărime (ἐκ μὴ μεγεθῶν μέγεθος εἶναι, 316b5), ceea ce este absurd. (Observăm că Democrit deduce din infinita divizibilitate aceeași concluzie pe care Anaxagora o trăgea din limitarea divizibilității, *supra*). Mai mult, Aristotel, care credea în infinita divizibilitate, vorbește despre concepția lui Democrit ca aflându-se «în mod necesar în conflict cu științele matematice» (*De caelo*, 303a20, vezi 270b10).

Pentru tratarea mai detaliată a problemei, vezi S. Luria, *Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten* (*Qu. u. Stud.* 1932, în special p. 119-29) și J. Mau, *Problem des Infinitesimalen*, (1954, ed. a doua, 1957). Argumentele lui Democrit, pe care le găsim la Aristotel, au fost analizate mai întâi de I. Hammer-Jensen, *D. und Platon* (*Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1909-10). Expunerea făcută de Luria este strălucită și de neocolit, și totuși concluzia secțiunii finale, cu toate că este susținută cu obișnuita sa perspicacitate, nu poate fi acceptată. El consideră că există două tipuri de atomi. Unii, din care lumea fizică este construită, sunt din punct de vedere fizic indivizibili din cauza durității, solidității și așa mai departe, însă de fapt au părți și sunt de aceea, din punct de vedere matematic, divizibili. Ceilalți sunt matematic indivizibili, pentru că nu au părți (ἀμερῆς). «Atomii» de primul tip (trebuie cu siguranță să punem cuvântul între ghilimele) sunt divizibili în cel de-al doilea tip. Aceasta, după cum admite și Luria, implică acceptarea unei stări de lucruri pentru care nici Aristotel însuși, nici comentatorii de mai târziu nu au nici o comprehensiune. Aș spune că este chiar mai important faptul că, în această ipoteză, atomii pe ale căror caracteristici și-au susținut Leucip și Democrit argumentația referitoare la faptul că universul fizic poate fi explicat fără a încălca logica lui Parmenide ar eșua cu totul în respectarea acestei logici.[2]

Teza finală a lui Luria a fost contestată de Mau (*Problem*, 24-7), care însă, în mod neașteptat, a omis menționarea primei și celei mai frapante dovezi a lui Luria.[3] Comentând critica lui Aristotel că Leucip și Democrit au neglijat să explice cauza și natura mișcării, Alexandru din Afrodisia spune (*Met.* 35.26 sq.):

> οὐδὲ γὰρ τὸ πόθεν ἡ βαρύτης ἐν ταῖς ἀτόμοις λέγουσι· τὰ γὰρ ἀμερῆ τὰ ἐπινοούμενα ταῖς ἀτόμοις καὶ μέρη ὄντα αὐτῶν ἀβαρῆ φασιν εἶναι· ἐκ δὲ ἀβαρῶν συγκειμένων πῶς ἂν βάρος γένηται;
>
> *Ei nu explică de unde vine greutatea în atomi, pentru că spun că entitățile*

fără părți care sunt considerate drept părți ale atomilor nu au greutate. Atunci însă cum se face că din aglomerarea unor entități fără greutate se ivește greutatea?

Faptul că ne lipsesc operele atomiștilor și dependența, până la un punct, de comentatorii care au trăit cu 500-1000 de ani mai târziu trebuie ca uneori să ne conducă, în mod inevitabil, la dificultăți aproape de nesoluționat. Din ceea ce deja am văzut, eu nu cred că aceasta poate fi acceptată ca o declarație importantă. Și nici nu poate fi susținută prin μόρια μέν ἔχειν de la Simplicius, *Fiz.* 82.1, de vreme ce Simplicius însuși contrazice aceasta prin ἀμερές de la 925.15. (Vezi mai jos aceste pasaje). Imposibilitatea de a produce o greutate din părți fără greutate este formulată de către Aristotel împotriva pitagoricienilor (*Met.* 1090a30) și a lui Platon (*De caelo*, 299b15), însă niciodată împotriva atomiștilor. În ciuda faptului că, în mare, este îndreptățit, se pare că Alexandru a confundat aceste diferite (deși într-o anume măsură similare) teorii ale structurii realității, iar presupunerea noastră este confirmată de cuvintele sale imediat următoare: «Aceasta este discutată mai mult în cea de-a treia carte a lucrării sale *Despre cer*», în care, de fapt, Aristotel îl critică pe Platon[4].

Unii cercetători au văzut o diferență între Leucip și Democrit în privința motivelor pe care le-au ales pentru indivizibilitatea atomilor. Alfieri (*Atom. Id.* 66) crede (în pofida lui Simpl. *Fiz.* 925.13, DK 67A13: Leucip și Democrit au atribuit indivizibilitatea impasibilității, micimii și faptului de a nu avea părți) că Leucip a ales numai micimea și faptul de a nu avea părți, impasibilitatea (ἀπάθεια) fiind adăugată de Democrit. Kirk spune același lucru (KR, 408), deși în singurul pasaj pe care îl citează (din Galen) s-ar crede că οἱ περὶ Λεύκιππον, pus în opoziție cu οἱ περὶ Ἐπίκουρον, este un argument slab pentru a separa pe Leucip de Democrit. (Această perspectivă poate fi urmărită până la von Arnim, și a fost respinsă de Luria, *op. cit.* 125.) Bailey (*Atomists*, 78 sq.) atribuie toate cele trei proprietăți lui Leucip, deși ἀπάθεια a fost «elaborat» de către Democrit. Aici ca peste tot, piatra de încercare trebuie să fie necesitatea cu care Leucip a socotit să țină seama de logica eleată. ἀπάθεια este o trăsătură fundamentală a Unului parmenidian, încât este foarte puțin probabil să fie omisă. La Simpl. *Cael.* 242.18 (DK, 67A14) și *Fiz.* 82.2 (nu se găsește în DK) se spune că este o consecință necesară a soliditătii. (De asemenea, D.L. 9.44 și Plut. *Adv. Col.* 1111a, 68A57. Mărturia, în mod evident, vine de la Theophrastus, care numește atomul ἀπαθές în *Caus. Plant.* 6.7.2, 68A132). Astfel, toate caracteristicile eleate de imuabilitate, continuitate, indivizibilitate și «plenitudine» se găsesc conectate în cazul atomului.

Am vrea să fim de acord cu Mau când spune (*Problem*, 19) că din ceea ce știm despre Democrit acesta nu – sau *nu mai mult decât predecesorii săi* – a susținut indestructibilitatea atomilor prin micimea lor și prin faptul de a nu avea părți, ci numai prin soliditatea lor și prin lipsa vidului intern. Se pare, cu toate acestea, că există dovezi cum că Leucip a considerat că micimea participă atât la indivizibilitate, cât și la ἀπάθεια generală a atomilor. Într-adevăr, dacă s-ar presupune o diferență între cei doi ea ar sta în faptul că Democrit a văzut punctul slab ca fiind argumentul micimii și al lipsei de părți. (A fost supus obiecției lui Zenon, anume că nu ar avea în acest caz deloc dimensiune, și iarăși, în măsura în care este vorba de dimensiune, unui argument formulat de Philoponos, GC, 175.7, că dacă atomii ar fi indivizibili numai din cauza mărimii lor mici, atunci ei nu ar fi cu adevărat – φύσει – atomi. La urma urmei, spune el, chiar și cei

care nu cred în existența atomilor nu continuă diviziunea la infinit). Simplicius, în *Fiz.* 81.34, enumeră trei moduri în care ceva poate fi indivizibil. Al doilea și al treilea se referă la: «(2) ceva care prin natura sa nu poate fi divizat, precum punctul sau unitatea, (3) ceva care are într-adevăr părți și mărime, însă este impasibil datorită soliditații și faptului de a fi compact, *ca fiecare dintre atomii lui Democrit.*» Cu toate acestea, având în vedere frecvența cu care ambii autori ai teoriei atomiste sunt numiți împreună și nesiguranța dacă menționarea lui Democrit singur implică ceea ce a preluat el de la Leucip, eu însumi nu cred că vreunul dintre aceste argumente complexe provenite din surse izolate sunt de foarte mult ajutor. Simplicius însuși, în *Fiz.* 925.13 (DK, 67A13), citează pe Democrit tot atât cât și pe Leucip pentru σμικὸν καὶ ἀμερές a atomilor. Ori el a fost neclar, ori, în general, prin specificarea exhaustivă a tuturor tipurilor imaginabile de indivizibilitate, Simplicius *interpreta* atomii lui Democrit așa cum aceștia apăreau unui filosof post-aristotelic, pentru care tot ceea ce are mărime trebuie să aibă părți.[5]

Concluzionând că pentru Democrit, cel puțin, atomii erau indivizibili atât matematic cât și fizic, am fost influențat de impresia nedefinită, lăsată de experiența familiarizării, timp de un an sau mai mult, cu fragmentele sale, a unei naturi filosofice puternic individualizate. El se prezintă ca un atomist în toate privințele, cu întreaga credință exagerată a unui pionier într-o teorie nouă, și este greu de presupus că ar admite considerațiile matematice ca o excepție în raport cu temeiurile de ordin fizic și metafizic care l-au determinat să postuleze mărimile atomice. El a avut o minte care privea în mod firesc lucrurile în termeni concreți, și nu a dorit să admită nici o distincție între modalitățile matematice și fizice de a fi. Aparenta sa neglijare a științei matematice a timpului său (în raport cu care în mod cert nu era ignorant) s-a datorat nu atât de mult unui mod simplu de a gândi, cât materialismului său complet. În această epocă a filosofiei întrebările cele mai importante erau cele ontologice, iar concepțiile matematice ale filosofilor nu erau independente de răspunsurile la marile probleme ontologice. Preocuparea sa principală a fost concilierea lumii fenomenale cu canoanele parmenidiene ale Ființei, iar concluzia sa a fost că Ființa – așa cum este – trebuie să fie divizibilă, dar nu infinit divizibilă. Întreaga sa filosofie este construită în jurul acestui punct de vedere. «Afirmația că atomii sunt indivizibili este o propoziție ontologică.»[6] Dacă se admit mărimile infinit divizibile în oricare modalitate, atunci filosofia atomistă a Ființei se prăbușește, căci nu există nici o clasă de «ființe» matematice distincte de cele fizice. Democrit a învățat de la Parmenide lecția erorii pitagorice. Matematica poate fi obiect doar al cunoașterii «adevărate», opuse celei «false», iar acest lucru, putem fi siguri, nu arată nimic altceva decât structura atomică a realității.

NOTE

PREFAȚĂ

1. Criticul care a provocat aceste remarci, Stephen Toulmin, a notat în cartea sa *Architecture of Matter* (p. 296) cum se întâmplă aceste lucruri astăzi, nu foarte diferit de cum se desfășurau ele la începuturile științei.
2. A. J. Ayer, *Philosophy and Language* (prelegere tipărită în 1960, retipărită în *Clarity is not Enough*, ed. H. D. Lewis, 1963, p. 403) și Cicero, *De officiis* 2.2.5.

NOTĂ ASUPRA SURSELOR

1. *Ich schätze mich glücklich, dass es mir vergönnt war, den besten Teil meiner Kraft den Vorsokratikern widmen zu können* (*Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum*, 1923, 75).

Cap. 1. ELEAȚII

A. PARMENIDE

(1) Data nașterii și viața

1. Vezi vol. I, 408 și p. 22, p. 38, în prezentul volum.
2. Burnet, *EGP*, 169 sq.; *KR*, 263 sq. Vezi și *Theait.* 183 e, *Soph.* 217. c. S-au conturat mai multe puncte de vedere: vezi, ex., *ZN*, 681-3 (nota); Ueberweg-Praechter, 81 sq.; Mansfeld, *Offenbarung*, 207.
3. Θέσπιε κοῦρε, *Av.* 977. Vezi W. J. Verdenius, *Mnemos.* 1947, 285 (anticipat de Nestle, *ZN*, 728).
4. *D. L.* 9.23, citând din Speusippos, «în prima carte din *Despre Filosofi*». Plutarh (*Adv. Col.* 1126a) adăuga că cetățenii trebuia să jure la începutul fiecărui an că vor respecta legile lui Parmenide. Avem, în Strabon 6.1, p. 252 (*DK*, A1 și 12) o referire mai vagă. Nu există nici un motiv să ne îndoim de activitatea politică a lui Parmenide și a altor filosofi presocratici, dar trebuie să notăm remarcile prudente ale lui Jaeger (*Aristotel*, tr. engl., ap. 2, 454, n. 1). E. L. Minar (*AJP*, 1949, 41-55) a crezut că întrevede o legătură între concepțiile politice și poziția socială ale lui Parmenide și conceptele sale filosofice de ființă și aparență.
5. Ni se pare puțin probabil ca remarca lui Aristotel în legătură cu relația dintre Xenofan și Parmenide să fi fost cauzată numai de remarca întâmplătoare făcută de Platon în *Sofistul*, 242d, fiindcă în acest dialog nu se face nici o mențione despre relația dintre cei doi; totuși unii cercetători au susținut contrariul (Vezi *KR* 265).

(2) Scrierile

1. Diels (*Lehrgedicht*, 26) remarca faptul că exemplarul pe care l-a consultat Simplicius era unul excelent, fiind probabil din Biblioteca Academiei, deși Proclus s-a folosit de un manuscris diferit. El adăuga, fără să dea exemple de citate, că exemplarul aflat în posesia lui Aristotel nu era atât de bun ca și cel cunoscut de Theophrastus. Probabil că avea în minte fr. 16., dar explicația ar putea fi și aceea că Theophrastus a fost cel care a redat cel mai exact și a improvizat cel mai puțin dintre compilatorii lui Parmenide.
2. Lui J. Beaufret versul νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς îi părea *un des plus beaux vers de la langue grecque* (*Le Poème de P.*, 8). Acesta indică, așa cum a arătat Diels, faptul că Parmenide avea simțul umorului și era spiritual. Vezi p. 60 din prezentul volum. Critici nefavorabile la adresa stilului său, făcute în antichitate, au fost colectate de Diels, *Lehrgedicht*, 5 sq.

(3) O problemă centrală

1. Nu sunt evidente criticile particulare aduse gânditorilor mai vechi, cu posibila excepție a lui Heraclit. Eforturile lui K. Reich, de a identifica expresia din Anaximandru ἄπειρον cu neființa, și de a găsi referiri la doctrinele pitagorice ale reînvierii în παλίντροπος κέλευθος din fr. 6.9., nu au avut succes. Despre aceasta din urmă vezi H. Schwabl, *Anz. f. d. Altertumswiss*, 1956, 146 sq. Unii au interpretat fr. 4 ca pe o critică a lui Anaximene, dar vezi p. 38 din prezentul volum.

(4) Prologul

1. Probabil că unii vor considera că această abordare a prologului este superficială și ignoră

dificultățile de detaliu. O dezbatere amănunțită asupra lui poate fi găsită în J. Mansfeld, *Offenbarung des Parmenides*, cap. 4. Tratarea atât de cuprinzătoare a acestui subiect nu este posibilă aici, și în orice caz lectura din Mansfeld și din alți cercetători m-a făcut să mă întreb dacă este legitimă încercarea de a sublinia fiecare detaliu al călătoriei misterioase a lui Parmenide și de a forța textul să devină coerent. Evident, unele interpretări ale lui Mansfeld sunt foarte speculative, ex. ideea că εἰδώς din *v. 3.* implică faptul că Parmenide a primit deja revelația de la zeiță și se află pe drumul înapoi (fapt pe care Mansfeld se bazează în mare măsură), sau pretenția de a vedea o legătură între λάϊνος οὐδός din *v. 12.* și «peretele solid» al universului din A37. Cartea sa este o meticuloasă lucrare autonomă, însumând zestrea de rezultate ale cercetătorilor anteriori, prețioasă pentru cititor. Ea este indispensabilă celui care îl studiază serios pe Parmenide, probabil în primul rând prin grija de a găsi, în terminologia mai târzie, echivalenți ai formelor logice ale argumentării pe care le folosea acesta. Dar fiecare om își urmează propriul lui drum. Demersul acesta este diferit, și nu am de gând să notez toate diferențele de mentalitate dintre mine și Mansfeld.

2. Fr. I, Sext. *Math.* 7. III. De acum înainte, expunerea va lua forma unei traduceri a poemului, cu comentarii. Traducerea va fi plină de dificultăți și alternative. Acestea vor fi discutate, argumentându-se alegerea făcută, în note. Problemele mai generale vor fi tratate chiar în text.

3. Despre caracterul prologului vezi în special Nestle în *ZN*, 726-9; Bowra, *OP*, 1937, 97-112; Fränkel, *Wege u. Formen*, 158-73; Diels, *Lehrgedicht*; Kranz, *SB Preuss. Ak.* 1916, 1158-76.

4. Cf. ex. *v. 5.* cu *Il.*2.390.; *Od.* 6.261, 24.225; *v. 15.* cu Hes. *Th.* 90, *Od.* 16.286-7, 19.5-6; *v. 25.* cu *Il.* 18.385; *v. 27.* cu *Il.6.*202, *Od.* 9.119. E. A. Havelock a arătat, în *HSCP*, 1958, că acea călătorie făcută de Odiseu este modelul principal, și că acel motiv al Odiseei este continuat în partea filosofică a poemului. Evident că el acceptă faptul că respectivii cai și respectivul car aparțin altui set de asociații (πολύφραστοι ἵπποι din *v. 4.* sunt caii lui Ahile, sugestie făcută pentru prima dată de Diels), dar faptul nu pare să reprezinte pentru el o mare neconcordanță, așa cum a fost pentru alții. Paralelele între prologul parmenidian și *Odiseea* găsește și Mansfeld, *Offenbarung*, 230.

5. Mai ales prin referirea la Δίκη πολύποινος. Cf. Orph. fr. 158. Diels și alții au citat din ps. Dem., 25.11 (Orph. fr. 23) pentru a dovedi că versul orfic este străvechi. Vezi pentru aceasta Gruppe, *Rhaps. Theog.* 708; Dieterich *Kl. Schr.* 412 f.; Kern, *De theogoniis*, 52. Mai departe în poem desființarea disprețuitoare a muritorilor din fr. 6.4 sq. apare ca o reminiscență din Orph. fr. 233. Deopotrivă în concepția lui Parmenide și a scriitorului orfic, principala limitare a muritorilor este ignoranța. εἰδότα φῶτα din *v. 3* ne duce cu gândul la inițierea religioasă (de ex vezi Bowra, 109). Se pot face comparații și cu *lumina* ce este promisă inițiaților eleusini în lumea cealaltă și care este una din principalele lor bucurii (Ar. *Broaștele*, 455 sq.).

6. Diels, Lehrgedicht, 14 sq., cu referiri la Radloff, *Aus Sibirien*, II, 3 în continuare viziunea parmenidiană este pusă în legătură cu șamanismul și în K. Meuli, *Hermes*, 1935, 171 sq. În *Gks. and Irrational*, cap. 5, Dodds dovedește existența contactelor istorice, prin comerț și colonizări, între greci și culturile șamanice cu centrul în Siberia.

Despre călătoriile șamanice în general vez Norah K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, a cărei ultim capitol («The Spiritual Journeys o the Shamans») le subliniază universalitatea. D notat că printre principalele teme sunt călăto riile «către Cerul luminos de deasupra», ca ș în lumea de dedesubt, și că «în aceste expediți oamenii primesc în general ajutorul unor ființ supranaturale, în special al unor femei supra naturale». (Cf. Heliadele). W. Burkert (*Weishe u. Wiss.* 130) aduce probe în sprijinul credințe sale că «practicile șamanice par să fi fost curen te încă, în sudul Italiei, în secolul șase p.Ch» Însă scrierea lui Eliade despre *Șamanism* n avertizează să fim prudenți atunci când folosir termenul cu referire la practicile și credințel grecești. Vezi secțiunea despre ideologii și tel nici șamaniste printre indo-europeni.

7. Hes. *Th.* 748 vorbește despre Noapte și Z salutându-se reciproc atunci când trec marel prag de bronz, una intrând și cealaltă ieșinc Fr. I.11 din Parmenide este modelat după *Od*

10.86. ἐγγὺς γὰρ Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κέλευθοι.

8. Așa cum a arătat Meuli, *Op. cit.* 172 sq.

9. Definiția dată de Dodds șamanului, *Gks and Irrational*, 140.

10. Merită să citățm și cuvintele unui critic atât de sensibil ca Hermann Fränkel. Parmenide e filosof, și într-un text filosofic, spune el, toți înclină să creadă că subiectul vorbește pentru el însuși, independent de limbaj, care este mai degrabă accidental. «Se produc astfel erori grave, și ceea ce este mai bun, mai personal, mai viu într-o doctrină se pierde, până când ne hotărâm noi să citim opera ca pe un poem epic al epocii în care a fost scrisă, și să înțelegem fenomenul istoric prin intermediul limbii» (*Wege und Formen*, 157). «Pentru perioada arhaică, cuvântul și gândul, vorbirea și subiectul ei sunt una, și acest fapt este adevărat mai ales la Parmenide» (*ibid.* 158).

(5) Cele două căi de investigare: una adevărată, cealaltă imposibilă

1. Într-o notă mai târzie (*Mnemos.* 1962, 237) el și-a revizuit opinia în favoarea ideii că ἀληθείη, nu în sensul unei categorii logice, ci în sensul «adevăratei naturi a lucrurilor». El ne invită să comparăm fragmentul 8.51 cu 1.29.

2. Vezi articolul său «Eleatic Questions», în *CQ*, 1960. Referințe la alte opinii menționate mai sus se vor găsi acolo, cu excepția lui Burnet (*EGP*, 178 sq.). Patin și Calogero au presupus că ἔστιν nu are subiect. Rezumatul părerilor se poate afla în Mansfeld, *Offenbarung*, 45-55. El crede că propoziția logică pe care o folosește Parmenide nu necesită un subiect exprimat. El nu îl menționează în discuție pe Owen.

3. Banalitățile și platitudinile merită subliniate cu grijă atunci când, așa cum adesea se întâmplă în filosofie, sunt explicit sau implicit negate, sau uitate, sau trecute cu vederea» (J. R. Bombrough, *Proc. Arist. Soc.*, 1960-1, 215).

4. Gorg. fr. 3; *DK*, II, 280 11 sq. Vezi și Reinhardt, *Parm.* 36.

5. Pentru versiunea lui Mansfeld vezi nota de la traducere. El neagă ideea foarte răspândită că fr. 3 urmează imediat după fr. 2 și sugerează un vers ipotetic care, așezat între cele două, conduce la sensul pe care el îl preferă.

6. K. von Fritz a susținut punctul de vedere conform căruia un studiu istoric al termenilor filosofici și științifici greci ar constitui o extraordinară ocazie pentru cercetarea conexiunilor dintre gândirea pre-filosofică și cea filosofică. Aceasta fiindcă grecii și-au dezvoltat terminologia filosofică în întregime pe baza propriei lor limbi, și nu au folosit, ca noi, surse străine. Deci termenii lor sunt atât cuvinte luate direct din limbajul obișnuit cât și adaptări ale unor astfel de cuvinte. (*CP*, 1943, 79).

7. Pentru mai multe exemple și analize ale lui νόος și νοεῖν în Homer, vezi von Fritz, *CP*, 1943, 79-83. Ceea ce am afirmat noi aici datorează mult atât excelentului său articol cât și celor care l-au succedat, asupra folosirii cuvintelor în filosofia pre-socratică, *CP*, 1945, 223-42 și 1946, 12-34. Concluzia sa în legătură cu Homer este aceea că toate înțelesurile pe care le dă termenului «se pot deriva dintr-un singur concept originar și fundamental, care poate fi definit ca realizare a unei situații.» Relația cu privirea a fost foarte bine exprimată de Sainte-Beuve în *Cahiers*: «Homère dit *noeo* – je vois, je conçois. Voir et concevoir, c'est la même chose, ce n'est plus la sensation, c'est déjà la pensée, la perception.»

8. Von Fritz (*CP*, 1945, 226) a găsit trei pasaje din Hesiod în care νόος este nu doar paralizat momentan, ci chiar considerat eronat. Ele sunt *Theog.* 537, *Erga*, 323 și 373. Dar *Theog.* 537 este o referire la faimoasa poveste a lui Prometeu și a lui Zeus. Prometeu încearcă să inducă în eroare Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων «încearcă (sau se gândește) să inducă în eroare νόος-ul lui Zeus», însă, după cum toată lumea știe, νόος-ul lui Zeus nu a fost înșelat. În *Erga.*, 323, este κέρδος care îl înșală pe νόος. Sensul este foarte apropiat de acela din pasajele homerice, în care νόος este, în cuvintele lui von F., îndepărtat sau anulat de emoții puternice. Singura indicație că înșelăciunea se poate produce este *Erga* 373, care conține un avertisment împotriva permiterii unei femei lascive să-și distrugă νόος. Oricum, aceste trei personaje ilustrează felul cum «tranziția de la un νόος paralizat momentan la unul total scos din funcțiune este ușor de înfăptuit.» (von F., *CP*, 1945, 226).

9. *Analiticile secunde* 100b5; *Gen. an.* 736b27; *Metaf.* 1070a25. În privința ultimului pasaj

Jaeger (Oxford Text 1975) este singurul dintre editori care adaugă cuvinte relevante «postea addita ut videtur». El nu își explică gestul, dar în cazul în care vreun cititor îi împărtășește suspiciunile, poate apela la *De an.* 413b25, unde Aristotel spune că νοῦς «pare a fi un tip distinct de *psyche*, și el singur poate fi separat de cel perisabil ca fiind etern». Nu e nevoie să citățm obscura doctrină a divizării νοῦς-ului în activ și pasiv din *De an.* 3.5., dar și acolo se afirmă că cel puțin o categorie de νοῦς este separată și eternă (430a23).

10. James Adam, *Cambridge Praelections*, 33. Acei gânditori care pun în contrast inadecvarea înțelegerii umane cu cea divină nu folosesc cuvintele νοῦς, νοεῖν în acest context. Cf. Heraclit fr. 78, 79, 83; Alcmaion, fr. I; Xenofan, fr. 34. Cel mai aproape este Xenofan, care spune că Zeul nu seamănă cu omul în νόημα. Parmenide însuși, în disprețul său pentru muritori, vorbește despre πλακτόν νόον a lor (6.6.). Era inevitabil să se întâmple și acest lucru, dar expresia trebuia să fi avut aer de paradox sau oximoron, ca și ἄσκοπον ὄμμα din 7.4.

11. *Soph.* 237e. Cornford comentează (*PTK*, 205): «Este greu să traduci argumentația de mai sus, pentru că expresia λέγειν τι este folosită în două feluri, (1) ca «a vorbi despre acel ceva» la care se referă cuvintele tale și (2) ca «a spune ceva cu sens» sau a spune ceva care semnifică ca opus lui «a nu spune nimic» sau «a vorbi prostii» (οὐδὲν λέγειν). Dar ambiguitatea nu anulează argumentația.

Despre urmele la Parmenide ale universalei credințe populare conform căreia lucrul și numele său sunt una cf. Diels, *Lehrgedicht*, 85.

(6) Calea adevărată și cea falsă

1. Mansfeld (*Offenbarung*, 31 și 34) se pare că este de părere că tocmai credința muritorilor *despre propria lor existență este în discuție*. El nu își argumentează punctul de vedere, care nu e foarte probabil.

2. Bernays, *Ges. Abh.* I, 62, n. 1; Kranz, *SB Preuss.* AK. 1916, 1174: «Dieses bleiben die Ecksteine der Geschichte der Vorsokratiker: Heraklit zitiert und bekämpft Pythagoras, Xenophanes und Hekataois, nicht Parmenides: dieser aber zitiert und bekömpft Heraklit». Într-un articol mai târziu (*Hermes*, 1934, 117 sq.), Kranz nu îl consideră atât pe Heraclit cât pe discipolii săi («die Anhänger Heraklits») ca fiind ținta atacului. El citează un exemplu din tratatul în stil heraclitic al lui Hipocrate, *De victu.* Însă cum el mizează pe o perioadă de doar zece ani între lucrările lui Heraclit și cele ale lui Parmenide, afirmând că Heraclit a scris după 490 și Parmenide după 480, nu prea e timp pentru ca Ἡραχλείτειοι (menționați prima dată de către Platon) sau οἱ φάσκοντες ἡρακλειτίξειν (Ar. *Metaf.* 1010a11) să fi apărut, ori chiar să fi devenit cunoscuți. Pentru referirile altor cercetători intrați în controverse, vezi Mansfeld, *Offenbarung* I, n. I și 2.

3. Cf. *Ar. Metaf.*, 1005b23 ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράχλειτον.

4. Cel puțin în ochi și în ureche. E probabil adevărat (vezi Mansfeld, *Offenbarung*, 43) că limba este introdusă aici ca organ al vorbirii mai degrabă decât al gustului.

(7) Singura cale adevărată: determinările lui «ceea ce este»

(a) Este etern, nenăscut și nepieritor

1. Gorg., fr. 3, *DK*, ap. Sext. *Math.* 7.71. Vezi și notele de la traducerea din paginile anterioare.

2. *Tim* 38. C2-3, 37c-38a (trad. Conford). Argumentul lui Fränkel conform căruia vorbele lui Parmenide nu exprimă aceeași distincție nu m-au convins (*Wege u. Formen*, 191, n. I). Mai precis, adăugarea lui ποτε în *v. 5* pare mai degrabă întărirea negării trecutului și viitorului, decât vreun atribuit al ei.

3. Fiz. 191a30 οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίγνεσθαι – εἶναι γάρ ἤδη – ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι. Cf. 185a3 οὐ γὰρ ἔτι ἀρχή ἐστιν, εἰ ἓν μόνον καὶ οὕτως ἓν ἔστιν. ἡ γὰρ ἀρχὴ τινός ἢ τινῶν.

(b) Este continuu și indivizibil

1. Un număr surprinzător de mare de comentatori constată aici o referire la Anaximene. Nu pare plauzibil.

2. Cf. von Fritz în *CP.* 1943, 91. el citează *Il.* 15.80 sq., ce descrie *noos*-ul unui om care a

călătorit mult, «trecând în revistă repede» țările pe care le-a văzut.

3. Vezi descrierea cosmogoniei pitagorice din vol I.

4. Democr. fr. 156, p. 392, n. 3 sq. Cf. Arist. *Metaf.* 985b 4 sq. E necesar acum, presupun, să apăr această interpretare devenită loc comun din *v. 22-5* împotriva constatării lui Owen cum că referirea la continuitate este doar temporală (*CQ*, 1960, 97). οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν introduce în mod cert o nouă problemă în dezbatere: el nu este dependent de anularea lui γένεσις καὶ ὄλεθρος din secțiunea anterioară. Adevărul expresiei: πᾶν ἔστιν ὁμοῖον stă desigur în concluzia din v. 11 ἤ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἤ οὐχί ceea ce înseamnă că nu există proces temporal de naștere care să poată fi admis pentru «ceea ce este», care să vină astfel pe lume încetul cu încetul. Dar odată stabilite acestea, mai poate fi extrasă o consecință legitimă, anume aceea că în orice moment (sau mai precis în prezentul continuu care este cel pe care îl permite logica parmenidiană) «ceea ce este» singur există ca întreg, nu în diferite grade, și de aici se poate trage concluzia că ființa este continuă și «în atingere cu sine însăși», nu ca o succesiune temporală, ci factual. τῇ *v. 23* nu poate avea semnificație temporală. Mai sus menționatul συνεχὲς din *v. 6* este considerat de Owen ca fiind ocazionat de negarea trecutului și viitorului din versul anterior și semnificația sa determinată de următoarea întrebare: «Unde să-i căutăm punctul de început, nașterea?» Numai că v. 3-6 enumeră pur și simplu caracteristicile lui τὸ ἐόν, care apoi sunt dezbătute una câte una de la v. 6 încolo. τίνα γὰρ γένναν κτλ. este primul argument al primei caracteristici (ἀγένητον): nu are nimic de a face cu συνεχές.

Solmsen (*Arist. 's System.* 4) a afirmat că deși propoziția πᾶν ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος pare să nege spațiile goale, și astfel a fost înțeleasă de urmașii lui Parmenide, «totuși dacă o considerăm așa traducem în mod impropriu gândirea rigid ontologică a lui Parmenide într-o concepție de natură fizică sau spațială.» Mi se pare că această interpretare traducea ea însăși gândirea lui Parmenide în termeni prea moderni. Despre negarea vidului la Parmenide, vezi mai departe p. 313, n. I sq.

(c) E nemișcat și prins în întregime în *peirata*

1. Cele două finaluri homerice sunt ἀμφὶς ἐέργει (*v. 31*) și Μοῖρ' ἐπέδησεν (*v. 37*). La fel în *Il.*13.706 și 22.5. ἀτελεύτητον apare în *Il.*4.175 (ἀτελευτήτῳ ἐπὶ ἔργῳ) și în *Il.*1.527 Zeus spune că ceea ce a confirmat clătinându-și capul nu va fi ἀτελεύτητον. Această exprimare este la fel cu a spune că τετελεσμένον ἔσται (cf. *Parm.* 8.42.), care apare de obicei la Homer cu sensul de «împlinit», «complet». Cele spuse mai sus sunt suficiente pentru a traduce ἀτλὐτητον de aici ca «imperfect», «incomplet», mai degrabă decât ca «infinit».

Expresia μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν (*v. 26*) are un aer solemn și exaltat. δεσμοί (δεσμὰ) și πείρατα apar împreună în *N. Hymn. Ap.* 129 οὐδ' ἔτι δεσμὰ σ' ἔρυκε λύοντο δὲ πείρατα, aici fiind practic sinonime, fapt ce stârnește comparația între Il.14.2.200 sq. πείρατα γαίης 'Ωηεανόν τε și poetul anonim citat de Porfir: 'Ωκεανός τῷ πᾶσα περίρρυτος ἐνδέδεται χθών (Schol. *ad. Il.*18.490, cit. Onians, *Origins of European Thought*, 316) Cf. și *Od.* 12.179 ἐκ δ' αὐτοῦ πείρατ' ἀνῆπτον cuvinte ce arată că însoțitorii lui Odiseu îl leagă de catarg. Limbaj similar cu *v. 26* din descrierea făcută de Hesiod șarpelui care πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει (*Th.* 335). Aici πείρατα sunt cercurile. Theognis (140) spune că oamenii sunt ținuți strâns de πείρατ' ἀμηχανίης.

2. Platon, *Rep.*, 616c, 617b; Orph. fr. 54 Kern. Despre datele teogoniilor orfice și despre variatele elemente pe care le cuprind, vezi Guthrie, *Orph. and GK. Rel.* 73 sq. Este vorba evident despre un component important și plin de personalitate al grupului, nu despre un compilator. Diels și Kern au considerat că este clar că acel compilator al versiunii lui Hieronymus datora mult lui Platon: «sin vero Platoni Orphica ante oculos obversata esse credas, idem efficias quod volumus imitatoreum antiqui carminis Orphici esse Hieronymun.». (Kern, *De Theog.* 33). Faptul că Platon era familiarizat cu teogoniile orfice iese la iveală din referirile sale la acestea, ex. *Philebus*, 66c, unde el citează un vers întreg.

3. Această explicație evidentă a fost general acceptată până când Fränkel și-a propus punctul de vedere altemativ. El a pretins că mișcarea este un tip de schimbare și orice schimbare

implică acel ilegitim concept de naștere și pieire. Dar aceasta înseamnă a adăuga mult din ceea ce Parmenide nu a spus, și apoi implicarea nașterii și distrugerii în vreun act de mișcare nu este evidentă și necesită explicații. Argumentul este în mod sigur unul pe care Parmenide l-ar fi putut pune printre premisele sale: mișcarea a ceva implică faptul că acel ceva se deplasează acolo unde «nu a fost» înainte și că «nu este» acum în locul în care era la început; și din moment ce «nu este» e imposibil de gândit, trebuie respinsă și mișcarea în spațiu. Dar dacă el a vrut sau nu ca noi să înțelegem aceasta, rămâne în mare parte la latitudinea cititorului.

Doi cercetători englezi, G. S. Kirk și M. C. Stokes au adoptat recent un punct de vedere bazat pe cel al lui Fränkel (*Phronesis*, 1960, 1-4). Ei pretind că dacă explicația în legătură cu plenitudinea ființei nu își află suport în fragmentele lui Parmenide și o atribuie unei lecturi superficiale făcute de Platon, *Theaet.* 180e 3-4, un pasaj pe care nu am crezut necesar să îl introduc în ajutorul interpretării acceptate până astăzi. În viziunea acestor cercetători, argumentarea absenței vidului a fost pentru întâia oară realizată de Melissos. Nu sunt de acord – așa cum nu sunt se acord cu faptul că argumentul parmenidian este un «prost» argument împotriva mișcării (Matson, *CQ*, 1963, 29).

În mod straniu, Owen a inversat ordinea în argumentația parmenidiană: «concluzia pe care o putem trage este aceasta: că dacă nu poate fi mișcare, nu poate fi loc pentru mișcare» (*CQ.* 1960, 99, cu referire la *v. 42*).

4. Esch. *P. V.* 105, Eur. *Alc.* 965 sq. Cf. *Hel.* 514 și Maass, *Ophaeus*, 268 și continuare.

5. Xenoph. fr. 26.1: αἰεί δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν. Parm. 8.29–30: ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει. Sugestia lui Fränkel este aceea de a citi μενεῖ (viitor) este o soluție nefericită (Wege u. Formen, 191); repetiția μένον ... μένει are însă relevanță.

6. Cf. din nou vol. I.

7. Pentru o privire de ansamblu, nu fără elemente speculative, vezi Onians, *Origins of Eur. Thought*, 310 sq. Există bineînțeles utilizări mai generale la Homer, ca ὑμῆς ἐπὶ πείρασι γαίης din *Od.* 9.284, și ansambluri mai misterioase, ca ὀλέθρου (plus ἐφῆπται, în *Il.*12.79.), ὀΐζύος, ἔριδος, νίκης, dar nici una nu este incoerentă cu derivația de la sensul concret.

8. Pentru ref. și texte grecești, vezi p. 313, n. 1, anterior.

(d) Recapitulare: nașterea, mișcarea și schimbarea sunt nume fără conținut

1. *Gnomon*, 1953, 168.

2. Cornford este în acest punct un ghid mai bun. Cf. *Plato and Parm.* 34, n. I: «El nu sugerează aici nicăieri faptul că Ființa Unică gândește, și nici un alt grec contemporan cu el sau care l-a succedat nu ar fi văzut nimic altceva decât nonsens în afirmația: «X există» înseamnă același lucru cu «X gândește». Poziția parmenidiană clară este aceea că nu poate exista gândire fără un obiect care există; dar nimic din poem nu ne apropie de interpretarea că gândirea este același lucru cu obiectul ei». G. Jameson a arătat clar cât de greșită este confuzia dintre propoziția explicită care stabilește că gândirea și obiectul său sunt identice și incapacitatea primitivă de a distinge între acestea două (*Phronesis*, 1958, 22 sq.). Cf. și Owen, *CQ*, 1960, 95, n. 5.

3. În special când socotim că termenii din greaca nouă pentru «alterat» și «a altera» sunt sinonimi cuvintelor din greaca veche ἀλλοῖος și ἀλλοιοῦν. La Homer ἀλλοῖος poate fi sinonim cu ἄλλος, ca în *Od.* 16.181 sq. ἀλλοῖός μοι, ξεῖνε, φάνες ... ἄλλα δὲ εἵματ' ἔχεις și în *Il.*4.258 ἠμὲν ἐπὶ πολέμῳ ἠδ' ἀλλοίῳ ἐπὶ ἔργῳ, folosirea lui ἄλλος nealternând sensul de bază. Cum Parmenide a arătat el însuși că nu poate să fie ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, nu mai rămâne nimic de spus. Despre culoare ca reprezentând schimbarea în general, vezi nota relevantă a lui Fränkel, *Wege u. Formen*, 206, n. 2.

(e) Este «ca o minge rotundă»

1. Aceasta, dacă înțeleg eu bine, este poziția adoptată de Owen în articolul său principal din *CQ*, 1960, din care citez ultima propoziție: «Dar eu îl interpretez pe Parmenide atât de diferit încât îmi este teamă că nu o fac corect. În orice caz, forța argumentării sale poate fi apreciată doar în limbajul său și într-o analiză amănunțită. El atrage cu dreptate atenția asu-

pra dificultății insurmontabile de exprimare cu care ne confruntăm în cazul lui Parmenide. «Chiar și argumentele care au rămas dincolo de toate variațiile de timp și spațiu folosesc un limbaj care implică distincții temporale și spațiale. Ele arată că ceea ce există este continuu...; și că rămâne peste tot la fel; și că este uniform în toate direcțiile. Așa cum Parmenide poate proba neinteligibilitatea lui οὐκἔστιν doar negând existența anumitor stări de lucruri, la fel el poate susține absența determinărilor spațiale și temporale doar printr-o demonstrație în care însă aceste determinări sunt folosite» (p. 100).

2. Vezi Cornford, *The Invention of Space* (1936).

3. În legătură cu aceasta vezi în special remarcile lui Von Weizsacker despre concepția lui Einstein asupra spațiului în *The Relevance of Science*, 145, mai ales fraza: «Dincolo de o anumită limită s-ar putea să nu mai existe alte galaxii și nici spațiu gol, ci să fie aceleași galaxii ca și de partea aceasta a limitei».

4. Vezi vol. I. Parmenide însuși se gândea la un cerc atunci când scria (fr. 5): «Este tot una» (lit. «aceeași») «pentru mine de unde încep, pentru că oricum am să mă întorc.» Poziția acestui fragment în poem, ca și concluziile sale, sunt nesigure; dar deși îl cunoaștem numai de la Proclus, ni se pare prea mult să ne întrebăm dacă este original, așa cum a făcut Jameson (*Phronesis*, 1958, 20 sq.). E mai probabil că el se referă la descrierea Ființei Unice pe Calea Adevărului: pornind din orice punct din σήματα (8.2), zeița poate ajunge în orice alt punct (Mansfeld, *Offenbarung*, 106).

5. Ar. *Fiz.* 207a7; *De caelo*, 286b10 sq. *Metaf.* 1016b16 *De caelo*, 279a11 sq.

6. Ar. *Fiz.* 213b22: «Pitagoricii au afirmat și ei că vidul există, și că el pătrunde în Univers din răsuflarea infinită, presupunându-se că Universul respiră din vid, care separă diferitele tipuri de lucruri»; iarăși în *Despre pitagorici*, cartea I, (ap. Stab; vezi *DK*, vol. I, 460.3): «Universul este unic, și din infinit el își ia timpul, respirația și vidul prin care se disting lucrurile între ele». Pentru detalii, vezi vol. I, 280.

7. Ar. *Metaf.* 990a12. 1090a32, Alex. Polyhist. *ap. D. L.* 8.25. Acest aspect al pitagorismului a fost tratat în vol I. Nici o interpretare contemporană a lui Parmenide nu poate fi în întregime nouă și, în prezenta secțiune, va fi evident pentru cititorul informat cât de mult datorez eu lui Conford, lui J. E. Raven. Oricum, demersul acesta este rezultatul unei încercări de a regândi problema în lumina fragmentelor și a altor surse vechi, și de aceea am mărturisit această recunoaștere a operei lor.

(8) Calea greșită și ceea ce le apare muritorilor

1. Max Planck, *The Philosophy of Physics, 50 și 68.*

2. Traducerea propoziției este clară, dar din ea au fost extase concluzii contrare. Owen credea că, atâta timp cât scopul este doar acela de a avertiza împotriva muritorilor lipsiți de înțelepciune, «demersul nu are pretenții ontologice și cosmologia nu poate fi decât un mecanism dialectic», așa cum îl consideră filosoful (*CQ*, 1960, 85). Long (*Phronesis*, 1963, 105 sq.) acceptă interpretarea lui Owen, dar nu subliniază scopul didactic al mecanismului. Verdenius, pe de altă parte, pretinde că acest vers cuprinde «probe convingătoare ale valorii pozitive pe care Parmenide o acordă și părții a doua». (*Parm.* 48). De asemenea Kranz, «Dieses System wird von der Göttin als etwas Neues verkündet, und Parmenides war es so *wertvoll*, dass er sie aussprechen lässt: nie wird ein Mensch ein besseres finden». (*SB Berlin*, 1916, 1171 sq.).

3. La o primă privire, cititorul poate să își amintească de iluzia Maya din gândirea indiană. Și aceasta poate fi descrisă ca «impunerea unei irealități multiple și mișcătoare asupra Realității imuabile unice, singure». (Sri Aurobindo în S. Radhakrishnan și C. A. Moore, *A Source Book of Indian Philosophy*, p. 595; vezi secțiunea «The Power of Illusion, Maya» p. 589-97), și în special «tărâmul perechilor fenomenale de contrarii» (H. Zimmer, *Philosophies of India*, 440). De fapt, însă, India și Parmenide diferă. Parmenide realizează și testează distincțiile dificile și rapid stabilite prin intermediul rațiunii intelectuale (*logos*), care este pentru el singura purtătoare a adevărului. În brahmanism nu numai simțurile ci și «gândirea, intelectul însuși, trebuie să fie depășite, dacă vrem să obținem adevărata realitate. Logica este un instrument imperfect, inadecvat pentru înțelegerea ultimă». (Zimmer, 380). Dacă vreun gânditor

grec poate fi comparat cu mentalitatea indiană, acesta este mai degrabă Heraclit. Sankhya și Yoga, în orice caz, vorbesc despre «identitatea unor elemente aparent incompatibile, reprezentând o uniune de lucruri care la nivel logic se exclud unul pe altul». Există «o continuă transformare a lucrurilor în antitezele lor – antagonism care este doar suprafața unei identități ascunse. Dincolo de suprafață forțele opuse se află în armonie». (Zimmer, 317).

Dar în realitate motivele și metodele școlilor indiene, ca și cadrul teologic și mistic al gândirii lor, sunt atât de diferite de cele grecești, încât nu prea e folositoare comparația.

4. K. Reich. *Parm. und die Phythagoreer* (*Hermes,* 1954) conține câteva noțiuni interesante, de pildă sugestia legăturii dintre fr. 6 V.8-9 și doctrina reîncarnării.

5. Nu pot accepta argumentul lui A. A. Long despre folosirea abstractă a cuvântului μορφή (Phronesis, 1963, 101). Cel puțin a substitui ceva de genul «format» sau «tipar» sau «formă» în Esch. *P. V.* 212, de unde el citează, pare un nonsens.

6. Frănkel, *Wege u. Formen*, 180. În acest fel F. reține menționarea unei forme, căutând în același timp o cale de a depăși dificultatea ridicată de Diels și Cornford, care spun că aceasta necesita τὴν ἑτέρην pentru μίαν: «Aber ἑτέρην wurde bedeuten, dass zwar die eine Gestalt gestrichten werden müsse, die andere aber, das Licht, so wie sie angesetzt wird richtig sei. Nun ist bischer nichts über das Wesen und den Namen der beiden Gastalten ausgesagt, nur ihre Zweizahl wurde festgestellt».

Interpretările altor cercetători sunt redate mai detaliat în notele traducerii. Mansfeld a adăugat de curând ceva, pe care și-a bazat concluziile speculative: μίαν înseamnă «die Einheit der duo.» (*Offenbarung* 129, 130, n. 2), așa ca și: των τὴν ἑνότητα. Nu pot să cred că aceasta este o traducere plauzibilă, nici să fiu de acord că este cea dată de Simplicius în *Fiz.* 31.7.

7. Cf. vol. I. În acest fel, așa cum au arătat Deichgräber și Mansfeld (vezi *Offenbarung* 140 și 145), Parmenide poate fi considerat descoperitorul conceptului de element ireductibil ce a fost dezvoltat de Empedocle.

8. Bineînțeles că nu toți vor fi de acord. Statutul «căii aparenței» este un subiect foarte controversat, așa încât a discuta variatele teorii despre ea concepute în secolele al nouăsprezecelea și al douăzecilea nu ar fi doar un demers îngrozitor de lung ci și unul îngrozitor de irelevant. O viziune apropiată de aceea discutată aici este cea a lui Mugler în *L'ant. Class.*, 1958, 80.

9. κατὰ τόν λόγον. λόγος are utilizări multiple în greacă și nu poate fi tradus adecvat printr-un singur cuvânt în limbile moderne (cf. vol. I. La Aristotel un înțeles uzual era acela de «definiție», și poate că aceasta este semnificația cuvântului aici. Dar apariția lui sugerează, desigur așa cum el fără îndoială a intenționat, și sensul dat de Parmenide ca în 7.5. κρῖναι λόγῳ. Singurul procedeu legitim este acela de a considera că *logos* (raționament deductiv), ca și contrariul său, αἴσθησις, dovedesc incapacitatea senzației de a se apropia de adevăr.

10. τάττειν κατά nu implică identitate, ci doar analogie. Mansfeld (*Offenbarung*, 138) compară Pol. 1310b32 ἡ βασιλεία τέτακται κατὰ τὴν ἀριστοκρατίαν.

11. Cherniss aici și în majoritatea cazurilor recomandă o atitudine mai puțin favorabilă față de Aristotel decât cea din această carte. Vezi *ACP*, 48, n. 192.

(9) Cosmogonia și cosmologia

1. *Metaf.* 986a22. Vezi vol. I și cf. Cornford *P. and P.* 47.

2. Ar. *Metaf.* 986b34, *GC*, 330b14, Teophr. *De sensu*, 3 (A46), *Fiz. Op.* fr. 8 (A7); schol. *ap.* Simpl. *Fiz.* 31.3. Identificarea explicită a întunericului cu pământul nu e obligatoriu să fi fost făcută de către peripateticieni. Cf. Alex. *ap.* Simpl 38.23. καὶ ὀνομάζει τὸ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν σκότος. πῦρ și φῶς sunt puse în conexiune chiar în poem, așa că e posibil ca și celelalte legături să fi apărut în fragmentele pierdute. Cf. *ZN*, 702. Pe de altă parte, limbajul folosit de Ar. *Metaf.* 986b34 și Simpl. 25.16. pare nesigur.

3. Anaximandru A11 (vol. I) și cf. A10 și 27; Diod. 17. Emped. fr. 62; Anaxagora și Archelaos A I (*D. L.* I. 9, 2.17); *De Victu*, 3, VI, p. 472 Littré, *Arist. Gen. An.* 716a15.

4. Realizarea acestui demers ridică o minoră

problemă, curioasă și interesantă, pe care am dezbătut-o în anexă (p. 66-67 în prezentul volum).

5. *MS.* variază între παραδίδωσι și παραδεδώκασι. În ultimul caz se referă la Parmenide și Melissos luați împreună.

6. Platon *Symp.* 195c; Cic. *N. B.* 11.28. Agathon din Platon pare să știe de Parmenide când, protestând împotriva atacurilor unor zei împotriva altora, afirmă că trebuie să fi fost lucrarea lui Ananke, nu a lui Eros. În Parm. fr. 13, Eros este primul născut al zeiței al cărei nume este Ananke. Mansfeld (*Offenberung*, 166 sq.) a avut ideea, care (îmi) pare (mie) extrem de ciudată, că ceilalți zei pe care îi naște zeița sunt *gândurile* ei. Cicero spune și el că Parmenide arătase divinitatea în cerul exterior, fapt ce e în conformitate cu mentalitatea generală.

7. Sau alternativ: «așezate astfel încât rarul și densul să alterneze» (Fränkel, *Wege u. Formen*, 183).

8. Textul este corupt aici. ἀρχήν și αἰτίαν sunt inserate de *DK*, deși Diels crede altfel în *Dox.* 335. Dar intervenția străină s-ar putea să fi fost mai adâncă. Așa cum remarca Morrison (*JHS*, 1955, 61), e ciudat faptul că zeița e descrisă ca στεφάνη.

9. *MS.* lui Stobaios are κληροῦχον «aceea care susținea multe». S-ar putea să fie corectă. Burnet (*ESP*, 190, n. 3.) a reamintit de κλῆροι din mitul platonic al lui Er. (*Rep.* 617e), deși acolo nu apare Ananke însăși, ci Lachesis, fiica ei, care îi ține în poală. Dar toate edițiile acceptă mici amendamente la κληδοῦχον, pe motiv că în prolog (1.14) Justiția «păstrează cheile». Sunt multe de spus despre acest subiect.

10. Așa cred eu cel puțin, însă pentru o încercare temerară de a face astfel, cititorul se poate îndrepta spre articolul lui J. S. Morrison în *JHS*, 1955. Mansfeld (*Offenbarung*, 163 sq.) crede că inelele reprezintă un stadiu cosmogonic, așa încât este greșit să ne așteptăm ca ele să corespundă sistemelor astronomice existente.

11. *Th.* 382 ἄστρα τε λαμπετόωντα τά τ'οὐρανὸς ἐστεφάνωται.

12. Fränkel (*Wege u. Formen*, 185) spune că ἐν μέσῳ τούτων înseamnă între acestea (adică între Foc și Noapte). El compară expresia cu cea din Platon, *Symp.* 202e, unde Eros este ἐν μέσῳ θνητοῦ τε καὶ ἀθανάτου. Acolo unde apar *inele* fraza este ambiguă, dar eu cred că «în mijlocul lor» este tălmăcirea cea mai aproape de adevăr. Vezi și Diels, *Lehrgedicht*, 107 (Mansfeld îl urmează pe Fränkel, *Offenbarung*. 164)

Fränkel mai consideră că fr. 12 este singura bază a comentariului făcut de Aetius și că Theophrastus (de la care a compilat Aetius) a înțeles greșit versurile. F. Solmsen (*Gnomon* 1931, 421) credea că acest fapt este «ca și sigur». Dar sunt de acord cu Vlastos care, comparând fragmentele, afirmă că Theophrastus avusese probabil o versiune integrală a poemului (*TAPA*, 1946, 67, n. 13). Să fi crezut Fränkel și Solmsen că poemul nu conține nici o altă referire la? în afară de aceea din fr. 12? Nu poate fi adevărat, căci fragmentul cuprinde numai un articol feminin și un adjectiv fără substantiv.

13. Simplicius. Dovezile acestui paragraf se vor regăsi în secțiunea care dezbate cosmologia pitagorică în vol. I.

14. Ex. Hades, Esch. *Suppl.* 230 sq. Alte pasaje referitoare la această problemă sunt Hes. *Th.* 126 sq., Esch. *P. V.* 209 sq., *Hoe* 148.

15. Emp. fr. 52și 62. Cf. Vol. I, unde am scris, fără să mă gândesc la Parmenide, despre «puterea germinativă a pământului, a cărei principiu activ a fost întotdeauna căldura»; de asemenea p. 55 din prezentul volum. Wilamowitz a atras atenția asupra aspectului dual al pământului în gândirea greacă, ce corespunde celor două cuvinte γῆ și χθών. χθών se referea la început la adâncurile reci, moarte; pământul devine γῆ numai după ce se unește cu căldura (*Glaube*, I.210).

În aceasta constă, probabil, răspunsul la obiecția adusă caracterizării lui Aristotel a focului parmenidian ca fiind forță activă – adică faptul că, având această capacitate, el nu ar fi necesar, forța activă fiind zeița (*ZN*, 705 sq.). Focul este o manifestare a activității zeiței. Concepția conform căreia *daimonul* lui Parmenide corespunde focului central al pitagoricilor, deși pare originală, nu este nouă. Vezi, de ex. *ZN*, 717 sq. În nota de la pagina 718 Nestle menționează câteva teorii alternative. De Santillana (*Prologue to P. 7* sq.) îl plasează la polul ecliptic.

16. Remarcile de mai sus sunt mai optimiste ca ton decât cele din vol I. Am fost impresionat de

argumentele lui Kahn (*Anaximander*, 115-18), ce mi s-au părut a avea mai mare relevanță decât cele ale lui Morrison, *JHS*, 1955, 64. Un sceptic timpuriu a fost Heidel, *Frame of Greek Maps*, 70-72. Afirmația din D. L. 8.48 este desigur o bună dovadă a faptului că propoziția de la 9.21 depinde și ea de Theophrastus și că de aceea cuvântul ambiguu στρογγύλην din pasajul următor trebuie să fie echivalent cu σφαιροειδῆ. Pe de altă parte, Diogenes a acceptat necritic afirmația că Anaximandru numește pământul sferic (2.1), fapt contrazis de mărturii mai vechi și denunțat de Kahn însuși ca fiind «o confuzie elenistică» (*op. cit.* 56). Nu se poate spune cu certitudine dacă descoperirea a fost făcută sau nu de Parmenide. Dacă da, este o ciudățenie a istoriei faptul că această constatare a fost făcută tocmai de un gânditor pentru care întreaga lume fizică nu era decât un spectacol ireal.

17. ὑδατόριζον fr. 15a. Trebuie lungit υ pentru versul dactilic, ca la Emped. fr. 21.11

18. Pentru acestea și paragraful precedent vezi *Strom.* în A22 și Aet. A37, 39, 40a, 41, 43, 43a.

19. ἀλλότριος φώς, *Il.*5.214, *Od* 18.219 etc. ἀλλότριον φῶς Parmenide. Versul a fost imitat de Empedocle: fr. 45 κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἐλίσσεται ἀλλότριον φῶς. (Nu trebuie să zăbovim asupra sugestiei lui Tannery conform căreia un neopitagoric, vrând să atribuie *Învățătorului* descoperirea care adusese faimă lui Anaxagora, ar fi interpolat un vers din *Parmenide* în *Empedocle*).

20. Aet. în A42, Platon, *Crat.* 409a-b.

(10) Teoria cunoașterii: sufletul

1. Pentru discuții detaliate despre teorie vezi Verdenius, *Parm.*, 6 sq.; Vlastos în *TAPA*, 1946, 66-77; Fränkel, *Wege. u. Formen*, 173-9; Vlastos în *Gnomon*, 1959, 193-5

2. Archil. fr. 68 Diehl; Homer, *Od.* 18.136-7. Vezi Fränkel, *Op. cit.* 174. Versurile din *Odiseea* în mod sigur nu înseamnă «Dass Zeus den Tag sendet und damit das Denken bestimmt» (cum le interpretează Mansfeld în *Offenbarung*, 184).

3. Vlastos *TAPA* 1946, 71 sq. El continuă: «Dar deși dualismul nu dispare niciodată, el este fără îndoială mediat». Soluția sa este aceea că adevărată judecare a Ființei are la bază nu doar «mai multă» lumină, ci toată lumina. Cum moartea este în întregime întuneric, se poate imagina o stare opusă a completei luminări. «Puterea minții de a gândi Ființa trebuie să implice o forță de a se rupe complet de întuneric, de a se îndrepta total către lumină, și de a fi în acest fel neschimbătoare ca și lumina». O gândire așa nemișcătoare «ar gândi lumina ca pe Ființa pură». El o compară cu alegoria din prolog, în care omul cunoscător este purtat dincolo de «această lume întunecată» pe tărâmul luminii. «Tradus în termeni fizici», continuă el, «acest fapt nu poate însemna decât că deși drumul în căutarea Ființei adevărate pornește de la o preponderență a luminii, el poate fi dus la capăt numai într-o stare în care mintea este liberă de orice întuneric.» Nu pot atașa nici o semnificație expresiei «tradus în termeni fizici» ca aplicându-se prologului, fiindcă el vorbește deja în termeni fizici. Profesorul Vlastos pare să *vrea* de fapt a traduce *cunoașterea Ființei*, exprimată pe Calea Adevărului, în termeni fizici; și dacă facem așa falsificăm esența ideilor din învățătura lui Parmenide.

4. *Ap D. L.* 8.25-6. Pentru Alexandru vezi vol. I.

5. Vezi în Aetius și Macrobius Parmenide A45. Vorbind despre localizarea sufletului sau minții, Aetius folosește ca de obicei, termenul stoic ἡγεμονικόν.

6. Simpl. *Fiz.* 39.18 citat de *DK* cu fr. 13. Gigon, de exemplu (*Ursprung* 281) traduce τὸ ἐμφανές ca «lumină» și vede aici opoziția parmenidiană standard între Lumină și Întuneric. Pământul este făcut din Întuneric, deci «Lumina» ține de tărâmul supra-pământesc. Așadar el pune în legătură afirmația din Simplicius cu aceea din *D. L.* 9.22. că «primii oameni s-au născut din soare», în care mulți comentatori s-au gândit să transforme ἡλίου (soare) sau ἰλύος (țărână). Originea oamenilor din soare devine astfel o modificare (*eine offensichtliche Umgestaltung*) a credinței pitagorice că partea de sus a sufletelor se află în stele. Nu e nimic ciudat în presupunerea că Parmenide ar fi urmat pe Calea Aparenței credințele religioase pitagorice, dar traducerea lui ἐμφανές prin «lumină» este dubioasă, și nu e posibil ca în scrierile unui platonician ca Simplicius τὸ ἐμφανές să fi însemnat tărâmul ceresc. Pentru orice pla-

tonician τὸ ἐμφανές este lumea vizibilă, fenomenală, opusă lui τὸ ἀειδές, lumea superioară, a Ființei în sine, invizibilă pentru că transcede limitele vederii și este accesibilă numai rațiunii.

7. Sugestia lui Mansfeld (*Offenbarung*, 168-74), că ἐμφανές și ἀειδές sunt elementele foc și noapte și că afirmația lui Simplicius e doar o parafrază după fr. 16, mi se pare improbabilă. Sensul neobișnuit al lui πέμπειν el pretinde că îl află și în fr. 12.5, dar nu este așa decât dacă acceptăm aceeași versiune ciudată în legătură cu întregul fragment; πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ înseamnă «trimițând femininul către masculin». Potrivit lui Mansfeld (*op. cit.* 165), «masculin» și «feminin» se referă și ele la foc și noapte, nu la sex și naștere!

(11) Ființa și aparența

1. G. E. L. Owen în *CQ*, 1960.

2. În cursul unei discuții prietenești pe această temă, profesorul Owen a citat ca o analogie parțială *Principia Mathematica* a lui Russel și Whitehead. El a adăugat: «Russel și Whitehead, bineînțeles, voiau să salveze matematica și astfel se străduiau să facă sigure fundamentele logice. Parmenide voia să pună capăt cosmologiei și astfel se străduia să arate că are fundamente false. Altfel analogia dintre tratamentul aplicat de el cosmologiei și tratamentul aplicat de ei matematicii este foarte strânsă». După părerea mea, această fundamentală diferență de scop face comparația nefolositoare.

3. Nu sunt de acord cu faptul că simpla expresie κατ' αὐτό, aplicată Nopții, este în mod necesar echivalentul acestei descrieri a Focului (Mansfeld, *Offenbarung*, 133 sq.). Ea subliniază numai separarea celor două contrarii, și nu este neapărat în conflict cu afirmația aristotelică a analogiilor dintre ὄν și μή ὄν.

4. Și zeița însăși spune că este ἐοικότα πάντα (8.60). În *Sofistul*, 239c sq., se ia în considerație întrebarea: ce este εἴδωλον, și în ce sens se poate spune că este reală?

5. Despre *Parmenides* a lui Reinhardt, von Fritz scria (*CP*, 1945, 237) că el «a arătat convingător că cea de a doua parte nu este o descriere a credințelor și opiniilor actuale ale ‹muritorilor buimăciți›... nici o încercare de a da un sistem mai bun al lumii, prin credințe mai corecte decât cele pe care le au majoritatea muritorilor, ci este fundamental o încercare *de a arăta cum poate fi* o lume a credințelor alături de adevăr și cum *se poate ea naște*» (sublinierile mele). Dar aceasta este exact ceea ce Parmenide nu a făcut, nici nu putea încerca, pe cât îmi dau eu seama, plecând de la premisele pe care le-a adoptat atât de coerent și curajos.

6. Acest punct a fost clar stabilit de E. Toplisch în *S. B. Wien*, 1959, 7.

ANEXĂ: CONTRARIILE LA PARMENIDE

1. Uscatul și umedul nu apar în sursele noastre, dar nu puteau să lipsească. Am plasat moalele și tarele potrivit observației aflate de Simplicius în varianta sa a poemului, dar din perspectiva afirmației din A37 că Parmenide credea că cea mai exterioară coajă a cosmosului este tare și solidă, având focul imediat sub ea, mă îndoiesc că este soluția corectă. Perechea ocupă o poziție ambiguă între contrariile din gândirea greacă, datorită variatelor efecte ale căldurii, care pe de o parte usucă umezeala, iar pe de altă parte lichefiază substanțele tari. Astfel *De victu* (cap. 9) descrie părțile tari ale corpului, precum oasele, ca fiind formate prin acțiunea de solidificare a focului, prin îndepărtarea apei. Cealaltă opinie este exemplificată prin obișnuita asociere dintre căldură și sângele abundent, umezeală și elasticitatea (ὑγρότης) corpurilor tinere, iar recele cu uscăciunea și fragilitatea bătrâneții.

2. S-ar putea ridica o altă nedumerire, dacă ar fi să-l credem pe Censorinus (*Emped.* A81) când spune că Empedocle, ca și Parmenide, a presupus că embrionii masculini și feminini se formează în părțile dreaptă și, respectiv, stângă ale uterului; fiindcă atunci ar fi chiar mai ciudat că cei doi s-au contrazis cu privire la relația dintre masculin și feminin pe de o parte și căldură și răceală pe de altă parte. Dar Aristotel pare să îl distingă pe Empedocle de aceia care au conectat diferența de sex cu poziția în uter (*GA*, 705a4).

B. ZENON

(1) Data nașterii și viața

1. Pentru datarea lui Apollodor (ap. *D.* L. 9.29), Euseb. și Suda vezi *DK*, A1-3. Dacă ipoteza lui Platon, aceea că Zenon și-a scris capodopera la o vârstă timpurie, este adevărată, atunci

acest fapt i-ar fi putut determina pe anticii târzii să îi împingă *floruit*-ul mai devreme.

2. οὐκ ἐπιδημήσας πώμαλα πρὸς αὐτούς, *D. L.* 9.28. Cuvintele nu implică faptul că n-ar fi vizitat niciodată Atena.

(2) Scrierile și metoda sa

1. Zeller (*ZN*, 745 n) a considerat că este imposibil ca tratatul despre Empedocle să fie veritabil, însă motivele oferite de el nu sunt convingătoare. Gaye (*J. Phil.* 1908, 114) a presupus că Empedocle era contemporan cu Zenon, însă ceva mai în vârstă, și că lucrarea era polemică. Sugestia sa că cel de-al patrulea argument împotriva mișcării este îndreptat în mod direct împotriva lui Empedocle este neîntemeiată.

Lee (*Z. of. E. 8*) a crezut că titlul πρὸς τοὺς φιλοσόφους este corect, și că el dovedește că Zenon îi considera pe pitagorici principalii săi adversari. Cf. vol. I, 204; Burnet, *EGP*, 312 (dar și *ZN*, 438). Pe de altă parte, Heidel (*AJP*, 1940, 22) a crezut că este improbabil ca titlul să îi aparțină lui Zenon, «dacă datăm lucrarea pe la 465». El nu explică de ce.

2. Cf. Burnet, *EGP*, 312; Lee, *Z. cf. E. 110*; Alfieri, *Atomos Idea*, 42, n. 1. Argumentul este menționat ca aparținându-i lui Zenon de către *Aristotel*, *Fiz*, 250a19.

3. Tannery în 1885 arăta că Simplicius «ne possédait qu'un résumé», dar Heidel, de obicei un cercetător sceptic, a stabilit fără să argumenteze în 1940 că «Simplicius se afla încă în posesia unui text original». Doi ani mai târziu Fränkel, scriind în același periodic, remarca faptul că nici unul dintre comentatori nu pare să fi folosit în expunerea argumentelor lui Zenon cartea sa în original. Taylor a declarat că nu este sigur acest lucru. Lee credea că în *Fiz.* 140.27 Simplicius «pretindea clar că avea acces la o operă originală a lui Zenon», deși el cita doar argumentul împotriva pluralității, nu și pe cel împotriva mișcării. Cuvintele sale nu sunt clare. Din *Fiz.* 138-9 Zeller a conchis că, deși Alexandru și Porfir nu posedau lucrarea completă, Simplicius trebuie să o fi avut, pentru că îi descrie conținutul amănunțit și de asemenea citează un pasaj. Totuși el a a admis că 99.17 sq. este o dovadă că Simplicius însuși se îndoia de completitudinea copiei sale, și că p. 140 confirmă incompletitudinea, fiindcă aici el presupune că un argument atribuit de Porfir lui Parmenide ar trebui de fapt să fie pus pe seama lui Zenon. «Nu există nimic asemănător în scrierile lui Parmenide», spune el, «și multe din sursele noastre de informație se referă la această dilemă ca bazându-se pe dihotomia lui Zenon». Oricum, putem afirma cu încredere că Simplicius avea la dispoziție cel puțin o serie bine închegată de extrase din opera lui Zenon, adunând argumentele împotriva pluralității.

4. Pentru ὑποθέσεις, care apare la Platon, Simplicius a folosit ἐπιχειρήματα. Proclus (*DK*, A15) a arătat că sunt în total 40 de *logoi*, dar informația sa nu este confirmată și este probabil preluată la a doua mână.

5. *D. L.* 9.29 și Stobaios (Aet. I.7.23, 27 și 28, Dox. 303.) Vezi *ZN*, 746, n. I. Pasajul din Stobaios, dintr-o eroare evidentă (probabil textuală), include sub titlul «*Melissos și Zenon*» idei aparținând lui Empedocle.

6. εὑρετὴν διαλεκτικῆς *D. L.* 9.25, din dialogul aristotelic Sofistul (cf. 8.57); ἀρχηγόν Sext. *Math.* 7.7.

7. În legătură cu Zenon și dialectica sa vezi și Lee, *Z. of E.* 113 sq.

(3) Istoria interpretărilor

1. Aceasta nu înseamnă că era de acord cu interpretarea asupra scopurilor paradoxurilor dată de Tannery. Vezi *Knowledge of the External World, 174.*

2. Cuvântul κωμῳδεῖν sugerează un tip mai grosier de deriziune, deși nu este în mod necesar atât de arbitrar și iresponsabil ca în *Nubes* (Fränkel, *AJP*, 1942, 203. n. 91). Nestle (*ZN*, 747, n. 2) a sugerat și este posibil ca Zenon să fi avut în minte parodia gândirii eleate așa cum a realizat-o Gorgias, care a numit-o *Despre Non-existență sau despre Natură.*

(4) Scopul general

1. *Parm.* 128a, trad. Cornford.

2. Unii comentatori moderni ai operei lui Zenon au crezut astfel.

3. «Fără rezerve», așa cum corect a spus Fränkel (*AJP*, 1942, 203; *Wege u. Formen*, 233). Dar el însuși pare să fi mers înspre «ipotetic sau imaginar» atunci când l-a descris pe Zenon ca «prestidigitator», când a scris despre «prestidigitația abilă» făcută de el și atunci când a

afirmat că este «aproape imposibil să distingem aspectele de suprafață ale artei sale de semnificația de adâncime a ideilor sale». Căci deși este pe deplin conștient de profunzimea gândirii sale, fără îndoială că el «adeseori își înșală și își mistifică cititorul, în joacă, plin de pasiune, provocator». Fränkel citează din descrierea făcută de Brochard unui aspect al paradoxurilor: «une plaisanterie innocente». Cu riscul de a fi acuzat că nu am simțul umorului, mărturisesc că nu îl văd pe Zenon în această lumină.

(5) Pluralitatea

1. Referirile sunt la pasajele din Lee, *Zeno of Elea*, colecție care este mai completă decât aceea din *DK*.

2. Am urmat explicația dată de Fränkel în *AJP*, 1942, 193 sq. (Referindu-mă la lucrarea lui Fränkel nu voi folosi paginația din ediția germană revizuită. Pasajele citate sunt identice în ambele ediții)

3. A avea mărime a fost interpretat de Aristotel ca a fi corporal: *Metaf.* 1001b10: ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος καὶ εἰ μέγεθος σωματικόν.

(6) Mișcarea: paradoxurile

1. Acesta este explicat pe scurt de *D. L.* și dezvoltat de Epiphanus (Lee, 18). Forma sa întreagă este probabil cea citată de câteva ori de Sextus din Diodorus Cronus (un megaric de la sfârșitul secolului patru a.Chr.), dar într-un loc (*Math.* 10.87) apare ca *logos* obișnuit, curent. Vezi Sext. *Pyrrh. hip.* 2.245, 3.71 (Lee, p. 64); fără atribuire 2.242. Că este doar o propoziție ce condensează argumentul «săgeții», a fost sugerat de A. E. Taylor în traducerea sa din *Parmenide*, 116.

2. Vezi Ross, ed. din *Fizica*, introd. p. 73.

3. Denumit «Ahile» de Aristotel, care spune pur și simplu că el nu îl poate depăși pe «cel mai lent». Că rivalul său este o broască țestoasă, aflăm de la comentatorii săi, și Plutarh (*Comm. not.* 1082 e) afirmă că stoicii au opus broasca țestoasă «calului celui mai iute, Adrastus» (citatul este un vers). Nu avem nici o îndoială că paradoxul a fost pus în legătură cu diferite povești de către alți interpreți ai săi.

4. Argumentul său privitor la mișcare este astfel formulat (234a24 sq.). Mișcarea poate fi mai înceată sau mai rapidă. Să presupunem că, într-un «acum» dat, ceva traversează distanța A–B, în același «acum» altceva mișcându-se mai lent traversează o distanță mai scurtă A–C, ceea ce înseamnă că un obiect care se mișcă mai rapid va traversa distanța în mai puțin timp decât un «acum». Faptul este absurd, fiindcă este *ex hypothesi* un timp mai scurt decât un «acum».

5. Cf. argumentul (la 238b36 sq.) că nu poate exista primul sau ultimul moment al mișcării sau al repausului (Datorez mult unei excelente lucrări nepublicate despre paradoxuri de Dl. F. G. Beetham).

6. Denumite astfel în mod obișnuit, pentru că Aristotel vorbește despre corpurile implicate în mișcare ἐν τῷ σταδίῳ. Dar nu este menționat faptul că Zenon le-ar fi numit alergători sau conducători de car (cum ar fi putut-o face pentru culoare și pitoresc; cf. Ahile și broasca țestoasă), și conexiunea dintre terenul de sport și acele entități fără identitate clară ὄγκοι nu prea are sens. *KR* a numit acest paradox «șirurile mișcătoare» și nr. 1 «terenul de sport», fiindcă într-un loc (*Top.* 160b8) Aristotel, aparent referindu-se la dihotomie, vorbește despre «argumentul lui Zenon că este imposibil să te deplasezi sau să traversezi terenul de sport». Aceasta, gândindu-ne la modul tradițional de a atașa titlul argumentui al patrulea, este o chestiune confuză.

7. ὄγκοι: sensul esențial al cuvântului este acela de ceva care are volum. În comentariul său, Eudemus le-a numit cuburi.

8. Chiar și în zilele noastre trebuie subliniate unele lucruri care sună surprinzător de elementar. Este necesar un timp îndelungat de gândire până să ne dăm seama că se poate spune despre un corp că se află în mișcare numai prin raportare la un alt corp; dar această considerație a fost clar stabilită de Frege în 1891, și a fost tradusă și republicată în *Synthese*, 1961, 350–1:

«Toate aceste discuții (adică discuțiile despre oameni mergând în direcție contrară vaselor în mișcare pe punțile acestora, etc.) pot fi soluționate prin conștientizarea faptului că expresia «a se mișca» este incompletă și trebuie înlocuită cu expresia «*a* se mișcă prin raportare la *b*». Propozițiile «*a* se mișcă prin raporta-

re la *b*» și «*a* nu se mișcă prin raportare la *c*» nu sunt neapărat în contradicție una cu alta. De asemenea, fizicienii noștri trebuie să recunoască faptul că nimeni nu poate observa mișcarea unui corp în sine, ci numai în relație cu un alt corp... De ce atunci au acordat fizicienii atât de puțină atenție problemei? Fiindcă expresia incompletă «*a* se mișcă» este foarte convenabilă și este susținută prin utilizarea limbajului obișnuit, care este de asemenea adeseori folosit în fizică».

9. Tannery, Brochard și alții au acordat mare importanță și acestei concepții comune conform căreia argumentele sunt ordonate conform unei scheme logice și ea este negată de către Zeller și Booth, care arată în mod justificat că Aristotel nu probează acest fapt.

10. Pentru această explicație vezi Ross, *Fizica*, introd. 81 sq.; Owen, *Proc. Ar. Soc.* 1957–8, 209; *KR*, 296 sq.

11. Dacă folosirea cuvântului ὄγκος are vreo relevanță în discuție, eu cred că ajută la înclinarea balanței în aceeași direcție. În acest punct opinia mea diferă de aceea a lui Lee, care consideră că acest cuvânt este ambiguu și că ar putea fi la fel de bine aplicat și confuzei noțiuni pitagorice de unitate-punct- atom. Din contră, mie cuvântul îmi pare deliberat ales pentru a evita ambiguitatea și a insista asupra faptului că aceste corpuri au *volum*, deci nu sunt infinitezimale. De asemenea în Booth, *Phronesis*, 1957, 91: că ὄγκοι sunt unități indivizibile «nu este statuat de către greci și nu este probabil ca Zenon să fi folosit *oncos* în acest sens tehnic particular pe care îl susțin cei care mențin această teorie.»

(7) Spațiul

1. Cuvântul folosit, τόπος, este ambiguu între spațiu și loc, două concepte care nu erau în acea perioadă clar separate în gândirea greacă. Acest argument este menționat, cu referire la o imitare a sa de către Gorgias, și în (Ar.) *MXG*, 979b25. Vezi și Conford, *P. and P.* 148 sq.

(8) Senzația: sămânță de mei

1. Împotriva încercării lui Zafiropoulo de a nega faptul că paradoxul îi aparține lui Zenon, vezi Mau, *Problems des Infinitesimalen*, 18.

(9) Zenon și Parmenide

1. Ex. Ross, *Fizics*, 72: «Faptul aparent al mișcării, implicând ocuparea unor locuri diferite în momente diferite, este o probă a pluralității *prima faciae*, și așadar Zenon încearcă să deposedeze pluralismul de acest sprijin, probând inexistența mișcării». Owen (*Proc. Ar. Soc.* 1957-8, 201) se străduiește să arate că argumentele împotriva mișcării joacă un roi esențial în atacul contra pluralității. Cf. și Fränkel în *AJP*, 1942, 14.

2. Sau, cum ar fi tălmăcit Fränkel, probabil cu mai multă acuratețe: «Nici nu este capabilă de diferențiere, căci este peste tot omogenă (*ibid.* n. 36). Pentru ὁμοῖον vezi nota (7).3 de la p. 312 anterior.

3. Sau «să desparți în mintea ta». Vezi p. 37, n. de la 4.2.

4. Acest termen descriptiv util provine de la Bergson. (Vezi Russell, *Knowledge of the External World*, 179).

5. τόπον ἀλλάσσειν. Cum observă Fränkel, Parmenide folosea termenul vag τόπος din lipsă de cuvinte speciale pentru poziție.

Îmi apare un alt posibil ecou. Relatând paradoxul săgeții, Aristotel utilizează expresia ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον și κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ apare de trei ori în demersul lui Simplicius. În sensul cerut («a ocupa un loc egal cu sine») expresia este neobișnuită și a dat mult de furcă traducătorilor. Dacă, așa cum este probabil, ea provine de la Zenon, ar putea fi adaptarea lui Parm. 8.49 οἳ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. Aici faptul că este egală cu sine este luat ca probă că stă între anumite limite dintre care nu se poate mișca. Zenon extinde acest argument, înlocuind truismul formal că un lucru este egal cu sine cu facerea lui κατὰ τὸ ἴσον; adică în acord cu, sau în rând cu, ceea ce este egal cu sine, vezi πείρατα.

C. MELISSOS

(1) Introducere

1. Cea mai timpurie referire explicită la Melissos se găsește în tratatul hipocratic *De natura hominis* (cap. I, IV. 34 Littré), care aparține probabil ultimei părți a secolului al cincilea și a fost atribuit de către Aristotel (*Hist. anim.* 512b12) ginerelui lui Hipocrate, Polybus (vezi Kahn, *Anaximander*, 126.).

2. Se spune că aceste titluri au fost atribuite numai în lucrările de secol cinci ale comentatorilor alexandrini, dar această opinie este contrazisă de titlul maliţios dat de contemporanul lui Melissos, Gorgias, tratatului său, care este un revers al raționării eleate: *Despre Non-existență sau despre Natură*. Nestle (*RE*, XV, i, 531) se îndoiește că aceasta reprezintă o aluzie directă la Melissos, considerând că parodia este îndreptată împotriva lui Parmenide însuși. Evident că el îi atacă însă pe toți eleații și oricum, potrivit lui Simplicius, Parmenide și Melissos au dat același titlu lucrărilor lor (*De caelo*, 556.25). Simplicius nu se îndoia de aceasta: ὁ Μ. καὶ τὴν ἐπιγραφὴν οὕτως ἐποιήσατο τοῦ συγγράμματος (*Fiz.* 70.16, cf. *De caelo*, 557.10).
3. Simpl. *De caelo*, 556.12. Demersul greșit al lui Reinhardt (*Parm.* 71, sq.) de a descoperi o «a doua parte» a operei lui Melissos a fost bine criticat de Nestle, *ZN*, 774 n.

(2) Natura realității

1. Aici probabil că îl avea pe Anaxagora în minte. Cf. p. 360, n. 17, în prezentul volum.
2. Sau «adevăr existent (= realitate)», τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ. Potrivit fizicienilor, ale căror păreri sunt contrazise aici în grup, proprietățile fizice apar în perechi de contrarii aflate în conflict, iar schimbările se petrec atunci când și acolo unde unul dintre contrarii este mai puternic decât celălalt; de exemplu, o creștere de temperatură este exprimată în termeni de căldură care învinge frigul.
3. Parm. 8.26-33, 42-4: vezi pag. 41, 46-49.
4. *GC*, 325a14. Subiectul paragrafului este «unii dintre filosofii anteriori», care «au susținut că ceea ce este este în mod necesar unic și nemișcat».

Trebuie să acceptăm posibilitatea că, deși propoziția explicativă se poate referi numai la proprietatea de a fi infinit, ea nu poate fi mai mult decât o reluare a fr. 5 și 6 din Melissos, în care se afirmă infinitatea realului și se deduce unitatea sa pe baza faptului că pluralitatea ar implica limite și ar fi astfel incompatibilă cu infinitul. Eu oricum prefer să fiu de acord cu opinia mai binevoitoare că Aristotel a păstrat aici un ecou al argumentului lui Melissos împotriva finitudinii, în ciuda faptului că Melissos adaugă și unul ilogic.

5. Traducerea de aici o urmează pe cea din *DK*. Nu știu sigur dacă γινόμενον sau γενόμενον reprezintă ceea ce a scris Melissos. γινόμενον apare în citatul întreg de fiecare dată când îl dă Simplicius (*Fiz.* 29.24-5 și 109.20-3). Dar ultima oară el îl repetă urmat de ὄν în a doua paranteză (care dacă este corectă ar necesita traducerea dată mai sus), iar în exegeză el repetă cuvântul ca γενόμενον. Spengel (*Eudemi* fr. 18) restabilește pe γενόμενον în citatul principal și Diels îl urmează. γινόμενον face posibilă, deși nu și necesară, traducerea lui Burnet (*EGP*, 322): «ar fi încetat să se nască la un moment dat sau la alt moment dat». La fel *KR*, 299: «s-ar fi oprit la un moment dat din devenire». Kahn (*Festschr. Kapp.* 23) și Cherniss (*ACP*, 70) traduc similar. Ross (*Fizics*, 472) crede că înseamnă: «ar fi trebuit să aibă un început (spațial) (adică o parte care la început să se nască) și un sfârșit (spațial) (adică o parte care la sfârșit să înceteze să fie)». Deși Melissos a crezut aceasta, prezența lui ποτε face imposibil ca el să fi spus astfel.

În orice caz, «a avea un sfârșit» (temporal) trebuie să însemne, în mod sigur, a înceta de a fi. Consider că propoziția este o extindere a Parm. 8.27 ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον. Că orice se naște va pieri – că γένεσις implică ὄλεθρος – cum a crezut Aristotel mai târziu, acestea ar fi putut să îi pară evidențe și lui Melissos, pe baze parmenidiene. Parantezele intenționează să dea un motiv pentru «*întotdeauna a fost și întotdeauna va fi*».

Prima propoziție din textul lui *DK* este aceea din Simpl. 29.22. La 109.20 apar ἐστι δέ, ἀεὶ ἦν, adică «de vreme ce nu se naște, ci *este*, a fost întotdeauna și va fi întotdeauna...» Acest sens este potrivit și este preferat de către Loenen, *Parm. Mel. Gorg.* 145.
6. Ultima propoziție este o reluare a argumentului împotriva nașterii. Acesta este un *proces*, care trebuie să ocupe timp, și în acea perioadă lucrul care este pe cale de a se naște trebuie parțial să fie și parțial să nu fie, fapt ce pentru Parmenide este imposibil. «Este sau nu este»: nu există alternativă. Cf. Parm. 8.11. ἢ πάμπαν πελέναι. χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.

Cherniss a ales înțelesul «dacă nu este totul». Pentru opinia lui asupra fragmentului vezi *ACP*, 67-71 și cf. Verdenius în *Mnemosyne*

1948, 8-10. Cherniss compară fr. 3 cu acesta, presupunând că πᾶν εἶναι este același lucru cu τὸ μέγεθος ἄπειρον εἶναι (p. 70, n. 287). Dacă aceasta este ceea ce a vrut Melissos să spună, atunci el a încercat tacit să corecteze raționamentul lui Parmenide, pentru care dacă realitatea ar fi conținut totul, atunci ea ar trebuit să fie finită sau completă (πετελεσμένον, οὐκ ἀτελεύτητον): dacă nu ar avea sfârșit atunci ea ar fi «cu lipsuri» (fr. 8.32, 42).

7. D. E. Gerschenson și D. A. Greenberg au sugerat o interpretare diferită de a lui *Ar. Fiz.* 186a10-16 (*Phronesis*, 1961, 7-9). Atribuirea cuvintelor εἶτα καὶ τοῦτο ἄτοπον chiar argumentației lui Melissos este convingătoare, dar opinia lor este mai puțin temeinică prin presupunerea că «toți» sunt de acord că timpul nu are început, sau că aceasta este «o părere universal acceptată». Timpul (χρόνος), potrivit ideilor grecilor, ar putea avea un început, cf. vol. I. În mare, eu cred, ca și mulți alți cercetători, că εἶτα καὶ τοῦτο ἄτοπον este comentariul lui Aristotel despre Melissos.

8. Soph. el. 167b13 și 181a27. Alte afirmații sunt la 168b35-40 și Fiz. 186a10-13.

9. Trebuie să mărturisesc că nu găsesc sensul aserțiunii lui Loenen (*Parm. Mel. Gorg.* 157 sq.) că «mărimea» trebuie înțeleasă «într-un sens calitativ», așa încât termenii μέλας și μέγεθος din Melissos «să se refere la măreție sau perfecțiune».

10. Simpl. *Fiz.* 109.34 (și cf. 114.19), Melissos fr. 9. La începutul citatului *MS* lui Simplicius ezită între εἰ μὲν οὖν εἴη (EF) și εἰ μὲν ὄν εἴη (D). Diels a ales a doua formă în ed. sa din Simplicius, dar *DK* a optat pentru prima. Nu cred că variația afectează sensul suficient de mult încât să fie de folos în decizia asupra întrebării dacă aceste cuvinte se referă, așa cum au crezut unii, nu la Ființa Unică eleată, ci la fiecare dintre unitățile unei pluralități, așa cum au considerat aceia pe care i-a atacat Zenon (p. 73-75 anterior). Această teorie, potrivit căreia Simplicius l-a înțeles total greșit pe Melissos, în ciuda faptului că se afla în posesia întregii sale cărți, mi se pare improbabilă, așadar nu mă voi mai referi la ea. Burnet (*EGP*, 327 sq.), îl urmează pe Zeller (*ZN*, 770, n. 2) în acceptarea acestei teorii, care este rezumată succint de către Nestle în *RE*, XV, i, 531. Nu este un argument în favoarea ei acela că Aristotel (*Metaf.* 986b18) spune despre Melissos că, în constrast cu Parmenide, el ἔοικε τοῦ κατὰ τὴν ὕλην ἑνὸς ἅπτεσθαι. ὕλη al lui Aristotel nu este σῶμα, așa cum Zeller însuși arată. Realitatea lui Melissos seamănă într-adevăr cu materia primă aristotelică în mai mult decât o privință, ex. fiindcă este în același timp ἄπειρον (diferind capital de ceea ce este κατὰ τὸν λόγον) și imperceptibilă pentru simțuri.

11. Cele mai importante discuții recente sunt acelea ale lui H. Gomperz, *Hermes*, 1932, 157 sq.; Raven, *Pyth. and El.* cap. 6; Vlastos, *Gnomon*, 1953, 34-5; Booth, *AJP*, 1958, 61-5. Concluzia lui Booth este un precaut *non liquet*. Toți ceilalți modifică într-un fel viziunea mai timpurie a lui Zeller, Burnet și Nestle. Raționamentul de obicei foarte rafinat al lui Vlastos este aici compromis prin argumentul său că acea combinație de necorporalitate a Ființei cu infinitatea sa este posibilă pentru Melissos pur și simplu «pentru că infinitatea în chestiune este aceea a duratei fără început și fără sfârșit, nu aceea a întinderii spațiale nelimitate». Această opinie nu este compatibilă cu expresia ἄπειρον τὸ μέγεθος din fr. 3, pe care Vlastos o menționează fără vreun comentariu. Chiar și fără acest înțeles al expresiei, forma propoziției (ὥπερ... οὕτω καί) clarifică faptul că este introdus un nou punct, și nu o simplă reluare a lui ἔστιν ἀεί.

12. Pentru exemple vezi H. Gomperz, *Hermes*, 1932, 167, n. I Raven (*P and E.* 89-92) are de spus câteva lucruri despre prea marea simplificare a acestei probleme.

13. În afară de prezentul pasaj (și nu este în nici un fel sigur că Ființa era inanimată pentru Melissos), mă îndoiesc că σῶμα mai apare undeva în relație cu obiecte inanimate în secolul al cincilea, cu excepția parodiei lui Gorgias la adresa raționamentului eleat (fr. 3, *DK*, II, 281) și, probabil, dacă informația este corectă, Philolaus, fr. 12. În Gorg. fr. 11 (*ibid.* 290.17). λόγος este personificat. Pentru Diogenes din Apollonia, ἀήρ, pe care el îl numește ἀθάνατον σῶμα, este și animat și inteligent. În tragedie (unde termenul este frecvent), la Tucidide și în alte scrieri ne-filosofice, σῶμα este întotdeauna corpul de om sau de animal. Sugerez că în Melissos fr. 9 traducerea din *DK* ar trebui

să urmeze «so darf es Keinen Leib besitzen», nu «Körper».

14. Fr. 7.20 οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται. Primul verb este utilizat în primul rând pentru durere fizică, dar și pentru perturbații mentale, în secolul al cincilea. În Hdt. 4.68 ἀλγεῖ este folosit pentru boală (cf. franceză *souffrant*) iar Loenen (*Parm. Mel. Gorg.* 157, n. 60) îl urmează pe Covotti considerând astfel. Din perspectiva contrastului cu ὑγιές, probabil că este corect așa.

15. Pentru viziunea lui Zeller și pentru consensul cu privire la opinia anterioară, vezi *ZN*, 777, n. 2, 774, n. 1 *fin.* Criticii mai recenți nu au prea discutat propoziția.

16. Aetius vrea de fapt să spună că pentru Parmenide «sfera finită și nemișcată» este zeul, iar pentru Melissos și Zenon «Unul și Întregul» (*DK*, 28, A31 și 30, A13). Lista rezumativă a zeilor tuturor filosofilor (*Dox.* 301-3) nu inspiră încredere, dar ar putea avea la bază *câteva* informații corecte. Olympiodorus vorbește și despre credința lui Melissos în divinitatea realității unice, dar limbajul său trădează multe confuzii (*DK*, A13; el o numește ἀρχὴ πάντων τῶν ὄντων).

17. Vezi p. 43 sq. anterior și cf. activitatea zeului lui Xenofan (fr. 25) νόου φρενί. Argumentele împotriva liniei lor de gândire rămân valabile.

(3) Relația cu alți filosofi

1. *P. and E.* 79-82. Cel de al doilea dintre cele trei argumente, acela că obiecția a fost ridicată de către un pitagoric (Archytas) la o dată mai târzie, este o legătură dubioasă. Celelalte două sunt circumstanțiale, și Raven însuși este primul care admite că sugestia nu poate fi dovedită.

Aceia care cred că fr. 9 a fost scris ca o critică a unităților ce compun o pluralitate consideră că ea îi ține pe pitagorici (Burnet, *EGP.* 327).

2. Loenen (*Parm. Mel. Gorg.* 160) ia μετακοσμεῖσθαι (ca μέγεθος) într-un sens «calitativ». Cu propoziția următoare despre κόσμος, acestea sunt improbabile, și nu devin mai posibile prin citarea cuvintelor din *LSJ* «a reordona: adică, a modifica». În unica referire contemporană lui, adică Hipp. *Fract.* 2, cuvântul înseamnă negreșit, așa cum a tradus Littré, «ils s'arrangeraient autrement». Autorul lui *MXG* nu se îndoiește de semnificația verbului atunci când parafrazează (974a20) οὔτε μεταχοσμούμενον θέσει οὔτε ἑτεροιούμενον εἶδει. Diller (*Hermes*, 1941, 365), fără să se gândească măcar la Empedocle, vede aici o polemică împotriva atomismului lui Leucip. Nu este așa.

3. Fr. 26.5, 17.6, 17.34

4. Cu ἓν ἐκ πλειόνων (*MXG*, 974a24) cf. Emped. fr. 26.8: ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι. Corectitudinea lui *MXG* este subliniată prin fr. care au supraviețuit și ne îndreptățește să ne încredem în acest text atunci când explică lucruri ce nu se află în fragmente.

Este posibil ca Melissos să fi atacat pluralismul pe un front mai larg. Apelt (*Jbb, f. Philol.* 1886, 739 sq.) sugerează destul de plauzibil că folosind cuvintele σύνθεσις ἐπιπρόσθησις și ἐπάλλαξις s-ar putea ca el să fi avut în minte modelele atomiste. Apelt subliniază și faptul că numai amestecul mecanic fusese conceput în vremea lui Melissos, nu și cel chimic (ce apare prima dată la Aristotel, cf. *GC*, 1.10), utilizat astfel: nici un amestec nu poate produce o adevărată unitate.

5. Traducerea dată de Apelt lui ὧν οὐδέτερον συμβαίνειν (op. cit. 742, cf. Bonitz, *Ind. Ar.* 713a10). Alții traduc cu «niciunul nu se întâmplă», atribuindu-i lui Melissos un apel pre-eleat la experiență. Dacă este corect așa, atunci el probabil l-a folosit ca un suficient *argumentum ad homines.*

6. «Limbajul pare mai aplicabil lui decât oricui altcuiva», Burnet, *EGP*, 328. Și Raven crede această sugestie probabilă, *KR*, 305, 364. Nestle (*ZN*, 774n) nu găsește «temei suficient» pentru argumentația lui Burnet, iar Loenen (*Parm. Mel. Gorg.* 169f.)este de acord că ținta lui Melissos era *communis opinio.*

Burnet sugerează și că atunci când Melissos spune că «ceea ce este» οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται, se referă probabil la teoria lui Anaxagora potrivit căruia percepția este ἀεὶ μετὰ λύπης. și implică πόνος. Vezi Theophr. *De sensu.* 29 (*DK*, 59, A92), Arist. *EN*, 1154b7, *EGP*, 326 (p. 318 în prezentul volum). Această presupunere pare chiar mai dubioasă.

7. Vezi, ex., *EGP*, 335; *KR*, 306, 406.

8. Calogero (*Studi Sull' Eleat.*83, n. I) nu crede necesar să presupună că propoziția lui Melis-

sos s-a adresat atomiștilor, iar Lee (*Z. of E.* 113) numește textul «faimosul fragment despre atomism».

Cap. 2. IONIENII ȘI ELEAȚII: ASCENSIUNEA ȘI DECĂDEREA MONISMULUI

1. Faptul că Unul este divin atât pentru ionieni cât și pentru eleați este considerat de către Gilbert ca fiind sigur și cf. p. 88.

Cap. 3. EMPEDOCLE

A. INTRODUCERE

1. Toate textele din secțiunea care tratează despre Empedocle din *DK,* atât *testimonia* cât și fragmentele, au fost traduse în italiană în studiul lui Bignone *Empedocle.*

2. Diels a folosit expresia pentru a sprijini teoria sa despre două perioade distincte ale vieții lui Empedocle, pretinzând că ar fi imposibil să fi avut ambele fațete în același timp. Ar fi mai corect să comparăm latura religioasă a lui Empedocle cu interesul lui Newton însuși pentru alchimie și profețiile lui Daniel: el a fost numit «primul om de știință modern și ultimul dintre magi» (Andrade, *Sir I. Newton,* 133).

De fapt, Renan a găsit în Empedocle mult din propriul său spirit raționalist și liberal, și puțini au fost cei care să-l fi lăudat mai mult. «Empedocle», scria el, «ne cède à aucun de ces génies extraordinaires de la philosophie grecque anté-socratique, qui furent les vrais fondateurs de la science et de l'explication mécanique de l'univers». Urmează detalii ale realizărilor sale științifice, după care adaugă doar atât: «Par d'autres côtés, ce Newton paraît doublé d'un Cagliostro», menționând dragostea sa pentru spectacol și pretenția sa de a deține puteri miraculoase.

În anii 1870, Acragas nu-l uitase pe eroul Empedocle: «Le parti libéral de Girgenti vit à la lettre d'Empédocle. Son image se voit à chaque pas, son nom est prodigué aux lieux publics, a l'égal de celui de Garibaldi; à peine y eut-il un discours où sa gloire ne fût rappelée» (*Mélanges d'hist. et de voyages,* 103 sq.)

3. Hölderlin, *Grund zum Empedokles* (Acest text este tipărit în Kranz, *Empedokles* 315-26). Cuvintele rămân valabile, adevărate, chiar dacă nici un cercetător de astăzi nu ar mai accepta caracterizarea făcută de Hölderlin perioadei.

4. Nu ne putem baza concluziile cronologice pe faptul că Plutarh (*De exil.* 607c, citat de DK cu fr. 115) introducea un citat din *Purificările* prin cuvintele ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας, deși dacă susținem această idee nu înseamnă că acceptăm conjecturile improbabile făcute de Bignone (*Emped.* 488) care scrie că Plutarh voia să spună «la începuturile filosofiei grecești». Fr. 131 din *Purificări* s-ar putea să conțină o referire la poemul *Despre Natură,* arătând astfel că acesta din urmă a fost scris cel dintâi. Vezi Reinhardt în *CP* 1950, 172-4.

Punctele de vedere expuse mai sus pot fi găsite în Bidez, *Biog. d'Empéd,* articolul lui Diels din SBB, 1898, Kern, *Rel d. Gr.* II, 146.

5. Rohde, *Psyche,* 379. Cf. prin contrast Cornford, *Princ. Sap.* 109. Totuși explicația lui Rohde despre cum se poate întâmpla acest lucru este interesantă (p. 382-4) și îi modifică într-un fel afirmația anterioară.

6. «Des cloisons étanches», Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme,* 25. Pentru ref. la «separatiști» mai timpurii vezi ZN, 1007-9.

7. Dodds, *Greeks and Irrational,* 146; Vlastos, *PQ,* 1952, 120.

8. Pentru alți cercetători, care au avut puncte de vedere asemănătoare, vezi referințele oferite de Verdenius în *Mnemosyne,* 1948, p. 10, n. 9. Poate că lucrarea cea mai profundă din câte au fost scrise până acum este aceea a lui Diès, *Le Cycle Mystique,* pt. 2, cap. 3. Avem încă o abordare a problemei, bine gândită și de mare succes, în C. H. Kahn, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1960.

9. Au existat comentarii asupra lui Empedocle chiar mai rele decât cele ale Clarei Millerd: «Lucrul important în înțelegerea sa este acela de a înceta să gândim la momentul potrivit». (*On the Interpr. of E., 21*)

10. *Hermes,* 1912, 20. Cf. *Hermes* 1935, 111-119. Kranz încă afirmă cu tărie prioritatea *Purificărilor* în cartea sa *Empedokles* (1949), iar Reinhardt reia atacul asupra acestei ipoteze în *CP* 1950, 172-7.

11. *TEGP,* 133

12. Fr. 3.1-5, 17.23-24, 30, cf. p. 352 n. 9 în prezentul volum. Nu numai un scriitor mai târziu (Menandru sau Genethlios, *DK*, A23) a numit cosmologiile lui Parmenide și Empedocle «imnuri ale naturii», ci însuși Empedocle în π. φύσεως vorbește despre πόρος ὕμνων (fr. 35.1)

13. Acesta este un punct important, pentru care vezi H. S. Long, *AJP*, 1949, 144 sq. Long notează că «24 din 153 de fragmente pot fi atribuite unuia din cele două poeme cu oarecare certitudine».

B. DATA NAȘTERII ȘI VIAȚA

1. Așa consideră Zeller, *ZN* 941 n. El a fost urmat de Jacoby, *Apollod Cron.* 271 sq.; Wellmann, *RE*, 2508; Diels, *SBB*, 1884, 344 n. 2 Kranz *Hermes*, 1921, 20; Bignone, *Emped.* 296, n. I; Burnet, *EGP*, 198, n. 2; Wilamowitz, *SBB*, 1929, 653 («în anii nouăzeci»); Millerd, *Emped.* 5. Nu există dezacorduri între ei, deși unii sunt în mod normal mai precauți. *KR* (321) a tras numai concluzia imprecisă că trebuia să îi plasăm *floruit*-ul pe la mijlocul secolului.

2. A murit la vârsta de 60 de ani, *Ar. ap. D. L.* 8.52 și 74. Pentru Apollodor vezi *ibid.* Vezi și Ar. *Metaf.* 984a11 și Theophr. *ap.* Simpl. *Fiz* 25.19 (DK, A7). Mărturia lui Eusebius (A8-10) este cu mult mai puțin importantă. Pentru Anaxagora vezi p. 204 în prezentul volum.

3. Nu s-a ajuns la o concluzie clară în privința cuvintelor lui Aristotel din *Metaf.* 984.11: că Anaxagora era τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος. Expresia a fost considerată a desemna faptul că (a) el a scris mai târziu decât Empedocle (b) că filosofia sa era inferioară (c) că ea era superioară (Breier, și Bontz: vezi mai departe *ad. loc*). Ipoteza (b) a fost preferată de Alexandru, deși el admitea că în alte locuri Aristotel considera lucrările lui Anaxagora ca fiind superioare. Ross credea că Alexandru «probabil avea dreptate», deși sensul literal lui ὕστερος este «destul de posibil». Kahn (*Anaximander*, 163-5) a fost de acord cu interpretarea lui Alexandru. El susținea că anterioritatea cronologică a operei lui Empedocle se poate deduce din Aristotel 984b15, unde acesta desemnează νοῦς al lui Anaxagora ca fiind cea dintâi apariție a cauzei prime în filosofie, în timp ce Empedocle a fost primul care a conceput-o ca fiind dublă. Nu sunt sigur că putem trage vreo concluzie cronologică certă din vorbele lui Aristotel, mai ales că Anaxagora a fost de fapt un pionier în stabilirea distincției nete dintre cauza primă și materie, în timp ce Empedocle, în viziunea aristotelică, le-a amestecat pe acestea două, în mod greșit: αὕτη δ' (*sc.* ἡ φιλία) ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα... καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. Poate că ne-ar ajuta mai mult să preluăm argumentația lui Kahn, care pornea de la faptul că Platon i-a atribuit lui Anaxagora afirmația potrivit căreia luna își ia lumina de la soare, fiind ceva ὃ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν (*Crat.* 409a). Cum această idee și explicarea eclipsei de soare prin intermediul lunii îi erau cunoscute și lui Empedocle, remarca lui Platon pare a indica anterioritatea lui Anaxagora.

Ca un exemplu de anterioritate ne-cronologică, Kahn citează din Theophrastus *ap.* Simpl. *Fiz.* 26.8 Πλάτων τῇ μὲν δόξῃ καὶ τῇ δυνάμει πρότερος τοῖς δὲ χρόνοις ὕστερος. Acest pasaj fusese deja discutat într-o judicioasă notă a lui Zeller (*ZN*, 1261, n. 2), care conchidea că vorbele lui Aristotel nu sunt prin ele însele decisive, dar că o comparație a doctrinelor sugerează anterioritatea lui Empedocle. Sunt de acord cu opinia aceasta. Chiar și argumentul pe care Zeller îl ridică în favoarea celeilalte poziții, anume că la Anaxagora constituția materiei pare a fi mai puțin avansată decât la Empedocle sau la atomiști, nu îl poate afecta serios pe cel care a apreciat cu adevărat subtilitatea și noutatea teoriei lui Anaxagora. Apoi, este izbitoare dependența directă a lui Empedocle de Parmenide în alegerea premiselor, care sunt expuse uneori chiar în cuvintele maestrului. A-l considera pe Empedocle ca fiind anterior lui Anaxagora este cu siguranță ordinea logică (merită citită abordarea problemei de către Zeller, p. 1261-4). Nu deducem însă că toate fragmentele lui Anaxagora par să se bazeze pe concepțiile lui Empedocle. Gigon (care are aceeași părere ca și Kahn) a criticat efectiv această pretenție în *Philologus*, 91, p. 2 sq.

4. E. A. Freeman, *Hist. of Sicily*, II, 342; Bignone, *Emped.* 5 sq.

5. Aceste cuvinte pe care Tucidide le-a pus în gura lui Alcibiade (6.17.2), deși urmau un plan personal al istoricului, sunt destul de adevărate. Dacă πολιτῶν (E) și nu πολιτειῶν, cum apare

într-un alt *MS.*, a fost termenul folosit de Tucidide, înțelesul frazei este acela de «Ei își schimbau întotdeauna cetățenii, dobândind alții noi».
6. Diodorus, 5.2-5. Pindar (*Nem.* I 13) spune că insula a fost darul făcut de Zeus Persefonei.
7. Pind. *Ol.* 2.56 sq. Bowra, și cf. remarcile despre Thurioi, p. 96 sq. în prezentul volum.
8. Aceasta este de fapt cea mai probabilă versiune dintre toate cele legate de moartea sa (*D. L.* 8.67). Povestea despre saltul său în Etna, *deus immortalis haberi dum cupit* (Horatius, *A. P.* 464), numai fiindcă i-au alunecat sandalele, probabil că provine de la Heraclides Ponticus (*D. L.* 8.69, Heracl. fr. 85 Wehrli), ca și o alta mai apropiată statutului divin pe care el îl pretindea în fr. 112. După un sacrificiu el a dispărut, și un sclav a povestit cum la miezul nopții a auzit o voce puternică strigând «Empedocle» și a văzut o lumină nepământeană; așa încât discipolul său Pausanias a hotărât să i se acorde onoruri divine (*D. L.* 8.67, Heracl. 86 W).

Oferta de a fi rege a fost înregistrată de *D. L.* (8.63), de la Aristotel, și Xanthus, din care citează Aristotel, ne întoarce înspre o sursă din vremurile lui Empedocle. Despre valoarea istorică a acestei mărturii, ca și a poveștii moștenirilor (*D. L.* 8.73), vezi în Bignone, *Emped.* 78 și 82, n. 1.
9. Citat de Apollodor (*D. L.* 8.52). Mai precis, se spune că Glaucus ar fi fost contemporan cu Democrit (*ibid.* 9.38)
10. *D. L.* 8.66 și 63, Athen. 14.620d (*DK*, A12). E. Mensching (*Favorin*, 93) arată că dacă recitarea de la Olimpia este un fapt real, atunci *Purificările* aparțin perioadei târzii a lui Empedocle, fiindcă de obicei acesta era un mod de a face cunoscută o nouă operă.

C. PERSONALITATEA: TĂMĂDUITOR ȘI MAG

1. Favorinus *ap. D. L.* 8.73, Aelian în *DK*, A18, Emped. fr. 112.
2. Satyrus *ap.* D. L. 8.58. Pliniu și Galen în *DK*, A3. Pentru Philiston vezi Wellmann, *Frr. d. gr. Ärzte*, I, 69 sq. În ceea ce îl privește pe Empedocle ca fondator al unei școli medicale, motive de îndoială sunt în G. E. R. Lloyd în *Phronesis*, 1963, 121. Dar vezi p. 146 sq., în prezentul volum.
3. *VM*, 20, 1.620 Littré (*DK*, A71) Pentru *De victu* vezi remarcile și traducerea din Bignone, Emped. 652 sq., cartea IV (659 sq.).
4. Head, *Hist. Num.* 167 sq., și mai pe larg *Coins of Ancient Sicily*, 83 sq.; B. M. *Guide to Greek Coins*, nos. 52 și 53 la p. 28 sq. f, și pl. 16. O monedă arată, pe *o* parte a ei, pe Apollon cu Artemis trăgând cu arcul o săgeată (simbol al molimei, cf. Il. I.43-52); pe revers zeul-râu Selenus aducând jertfe la un altar al lui Asclepios (reprezentat de un cocoș). O altă monedă are pe față pe Hercule luptându-se cu un taur, și pe dos un alt zeu-râu, Hypsas, sacrificând la altarul șarpelui încolăcit o pasăre de baltă, și o frunză de țelină (emblema lui Selenius). «Aceste monede se adaugă astfel una alteia, și întregindu-și astfel în mod curios detaliile formează un comentariu iluminator la afirmațiile seci ale vechilor biografi ai lui Empedocle» (Head). W. Fuchs (*Mitt. des Deutsch. Arch. Inst. Röm. Abt.* 1956, 115) sugerează că noul templu a fost dedicat zeiței Hera Telaia, după ce orașul a fost purificat de către Empedocle, în 466. (Unii cercetători se îndoiesc de existența unui cult al lui Asclepius în Sicilia atât de timpuriu. Head a înlocuit numele acestuia cu numele lui Apollo (?) vindecătorul, în cea de a doua ediție a *Hist. Num*, 1911, dar B. M. Guide a revenit la Asclepios. Cocoșul sugerează în mod clar că este vorba mai degrabă de Asclepios decât de Apollon, dar pentru demersul nostru problema nu prezintă mare interes.)
5. προσκυνεῖν καὶ προσεύχεσθαι ὡς θεῷ. Exprimarea este probabil mai îndrăzneață decât cea redată de cuvintele θεὸς δ' ὥς τίετο δήμῳ, obișnuită la Homer, însă elogierea spontană a unui om prin cuvântul σωτήρ, deși rară în perioada clasică, nu este de neconceput (ex. Dion și Lisandru, Plut. *Dion*, 46, *Lys*, 18).
6. Plut, *De curios.* 515c, *DK*, A14. Puteți numi aceasta, dacă vreți, o raționalizare transparentă a unei legende anterioare, sau baza istorică pe care s-a creat legenda. Remarcile lui Nilsson în legătură cu folosirea pieilor de animale în magia asupra vremii sunt precaute (*Gr. Feste*, 6). Pentru toate cele trei povestiri vezi *ZN*, 943, Bignone, *Emped.* 72, n. 2.

D. SCRIERILE

1. Aristotel, în π. ποιητῶν, a menționat un poem despre expediția lui Xerxes, un imn în-

chinat lui Apollon (despre ambele se spune că au fost arse de sora lui Empedocle) și tragedii. În privința tragediilor, Hieronimus din Rhodos spunea că el cunoaște 43, Neanthes 7, în timp ce Heraclides Lembos le declara greșit atribuite. Vezi *D. L.* 8.57-8. O lucrare medicală de 600 de versuri e înregistrată în *D. L.* (8.77; cf Suda, *DK*, A2). Iar Diogenes îi atribuie epigrame, a căror origine este apărată de Diels, *SBB*, 1884, 362, n. l.

2. Pentru a vă convinge vedeți Burnet, *EGP*, 201 și Classen, *Proc. African Class. Assocs.* 1959, 37 cu note.

3. Mărturiile sunt foarte nesigure. Suda (A2) spune că π. φύσεως cuprindea două cărți care conțineau 2000 de versuri. Tzetzes (în fr. 134) vorbește de o a treia carte despre natură. Nu există nici o dovadă cum că καθαρμοί ar cuprinde mai mult de o carte, și este imposibil ca aceasta să fi însumat 3000 de versuri. Diels (*SBB*, 1898, 396 sq.) voia să modifice textul din *D. L.* astfel încât el să arate că ambele poeme la un loc cuprindeau 3000 de versuri (πάντα τρισχίλια pentru πεντακισχίλια). El a încercat să arate că cea de a treia carte era un mit, citatul lui Tzetzes fiind de fapt preluat din καθαρμοί. Mulți cercetători l-au urmat, dar Bignone (*Emped.* 106, n. 4, 632-4) a considerat că eronat era mai degrabă textul lui Suda, și a acceptat totalul de 5000 de versuri, cu trei cărți pentru π. φύσεως.

Nici Suda (c.1000 p.Chr.) nici Tzetzes (secolul al doisprezecelea) nu sunt surse demne de încredere. Cât despre Diogenes, *DK* (I, 282) afirma că sursa presupunerilor sale este Lobon, om cunoscut pentru falsurile sale. Așa că se pare că vom rămâne în întuneric în privința lungimii poemelor. Nu știu pe ce s-a bazat Kranz atunci când a remarcat (*Emped.* 26) că καθαρμοί nu putea avea mai mult de 500 de versuri.

4. Despre folosirea comparațiilor de către Empedocle, vezi în special Snell, *Disc. of Mind*, 213 mai departe și p. 476-9 din interesantul articol al lui Solmsen, *Nature as Craftsman* în *JHI*, 1963.

5. Fr. 98.3, 20.5, 96.I, 138, 143, 87, 126. Pentru σαρκῶν χιτών vezi și p. 353, n. (5).12 în prezentul volum.

6. Cf. Bignone, *Emped.* 418, care pare să extragă multe din aceste cuvinte. Pentru κορυφαὶ μύθων, λόγων din Pind. *Ol.* 7.69, *Pyth.* 3.80.

7. Cf. Bignone, *Emped.* 220 sq., 602 sq., cu exemplele înregistrate la 602, n. 3 și 4; J. Souilhé, *Arch. de Philos*, 1932, 340.

E. DESPĂRȚIREA DE PARMENIDE: CELE PATRU RĂDĂCINI

1. κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων Parmenide.

σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν Empedocle.

2. Acest vers este repetat cu mici variații la 110.7

3. Text nesigur. Eu am tradus δ' ἐν ξωῇσι βίου ca *DK*. MS. lui Sextus are δὲ ξωῇσι βίου. ξωῆς ἀβίου Scaliger, Burnet, Bignone. ξωῆς ἰδίου Diels.

4. Înțelesul acestor cuvinte, probabil adresate lui Pausanias, nu este sigur: Diels vrea să le considere o referire literală la faptul că Pausanias a a împărțit exilul cu Empedocle. Rohde oferă o sugestie (*Psyche*, 406, n. 96) complet diferită (și trebuie să admit, improbabilă): el crede că aceste cuvinte sunt adresate lui Empedocle însuși de către ψυχοπομποὶ δυνάμεις care sunt menționați de Porfir în conexiune cu fr. 120, însemnând «fiindcă tu ai rătăcit pe acest pământ de la sălașul propriu sufletului». Sensul ar putea fi chiar unul banal – «fiindcă tu ai părăsit pe alții și ai venit la mine să te învăț» – și alegerea cuvintelor este una care amintește de încheierea homerică δεῦρο λιάσθης (*Il.*22.12). Dar înțelesul dat de Rohde (cu corectura că aceste cuvinte sunt adresate de Empedocle însuși lui Pausanias) conferă versului cea mai bună legătură cu propoziția următoare: «Fiindcă tu ai venit jos pe pământ, nu poți depăși înțelegerea muritorilor». Despre verb, vezi H. Fränkel în *Antidoron*, 275-7. El traduce: «Du hast dich von dem Schwarm der gewöhnlichen Menschen abgesondert».

5. Contrast cu Parm. 7.3. sq. Alte interpretări ale acestor versuri, pretinzând a vedea în ele o antiteză între rațiune și simțuri, sunt menționate de Millerd, *Emped.* 25, n. 2. Punctuația stabilită de Karsten, cu punct după νοῆσαι (*v.* 12) separând astfel ἄλλων de γυίων, este nenaturală. Cum arăta Millerd: «νόει înseamnă aici, pur și simplu, «a înțelege», nu implică dis-

tinctia dintre cunoaștere și perceperea prin simțuri. Ni se spune să înțelegem fiecare lucru prin mijloacele care îi sunt proprii».

6. Interpretat ἄπυστον (Mangey) cu *D. K.* Fr. este citat și în *MXG* (cu ἄπρηκτον) și de Philo (cu ἄπαυστον). Pentru ἄπυστον cf. Parm. 8.21, pentru o apărare elaborată a lui ἄπαυστον, vezi Bignone, *Emped.*, 398 sq. De asemenea Rostagni (*V. di P.* 264, n. 2), dar opțiunea sa potrivit căreia adjectivele se leagă de ἐξαπολέσθαι e puțin credibilă.

7. φύσις înseamnă în mod obișnuit «constituție, natură permanentă», dar în acest fr. are sensul pe care Aristotel îl explică drept cel al unui substantiv verbal φύω «ca și cum «υ» ar fi lung» (*Metaf.* 1014b16). El vorbește, iarăși, în *Fiz.* 193b12 despre φὺσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις, iar și în *Gen. et corr.* (314b5) el interpretează fragmentul în același mod. Din nefericire, el pare să se fi răzgândit, și în «dicționarul de filosofie» din *Metaf.* Δ, în care enumeră diferitele sensuri ale cuvântului, el citează același fragment pentru a ilustra φύσις ca însemnând ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία (1014b35). Aceasta l-a încurajat pe A. O. Lovejoy (*Philos. Rev*, 1909, 371 sq.) să afirme că pasajul încearcă să arate că, spre deosebire de elemente, obiectele nu au natură permanentă, ci pier întotdeauna. Așadar el tălmăcește οὐδὲ ... θανάτοιο τελευτή prin «nu există un sfârșit al morții», adică moartea survine întotdeauna, și subliniază că ar fi absurd să susținem că nu există moarte pentru θνητά. Dar în lumina expresiilor din tradiția epică, genitivul în θ. τελευτή nu poate fi decât unul definit, și expresia e perifrază pentru θάνατος. Cf. folosirea ei în Hes. *Scut.* 357, și θ. τέλος în *Il.*3.309; de asemenea Mimnermos 2.6-7, Diels.

Fiindcă Aristotel a interpretat cuvântul în ambele feluri, el nu trebuie considerat edificator, însă toate celelalte mărturii grecești confirmă interpretarea dată în *Gen. et corr.* Plutarh scrie (*Adv. Col.* 1112a): ὅτι γὰρ ἀντὶ τῆς γενέσεως εἴρηκε τὴν φύσιν, ἀντιθεὶς τὸν θάνατον αὐτῇ δεδήλωκεν ὁ Ἐ, arătând astfel că el privește deopotrivă φύσις ca echivalent al lui γένεσις și θ. τελευτή ca echivalent al lui θάνατος. De asemenea, Simpl. *De caelo* 306.3, *MXG*, 975b6. S-ar putea ca Empedocle să fi spus că nu există naștere (*reală*) și moarte a (*așa-ziselor*) lucruri muritoare. Aceasta este ceea ce credea el, și acel cuvânt θνητῶν constituie o acuză implicită. *Genesis* și moartea sunt doar nume pentru procesul de amestecare și separare a anumitor elemente. Doar interpretarea lui Plutarh dă sens pasajului.

Burnet (vezi *EGP*, 205, n. 4) și Ross în comentariul la *Metafizica* îl urmează pe Lovejoy. Heidel (*Proc. Am. Acad.*, 1910, 98, n. 73), Heinimann (*Nomos und Physis*, 90), Kirk (*HCF*, 228) și Kahn (*Anaximander*, 23) acceptă interpretarea dată aici.

8. Despre distribuția numelor devine între elemente vezi Nota adițională (1) de la sfârșitul acestei secțiuni.

9. πηγὴν ἀενάου φύσεως ῥίξωμά τ' ἔχουσαν. Cf. Empedocle fr. 6.1 τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα și 23.10 θνητῶν ... πηγήν. Rostagni (*V. di P.* 262, n. 2) conchidea că tetraktys însăși simboliza (printre alte lucruri) cele patru elemente. E o idee atractivă, pentru care, însă, nu prea există dovezi.

10. Cf. vol. I.

11. Deși aparține în principal tradiției italiene, pare evident că Empedocle datorează mult reflecției asupra schemelor milesiene. Sugerând că cele patru «rădăcini» reprezintă o dezvoltare a «contrariilor», cald, rece, umed și uscat, Reinhardt (*Parm.* 227) le-a privit ca pe o extindere a teoriilor medicale, în special a aceleia a lui Alcmaion: contrariile care lucrează în corpul uman (Alcmaion, fr. 4; vezi vol. I) au fost extinse asupra întregii naturi. Aceasta a fost și opinia susținută de Tannery, Gomperz și alții. Millerd (*Emped.* 33) critică ideea că acele «calități abstracte», precum caldul și recele, ar putea sta la originea teoriei. Nu e, într-adevăr, clar dacă τὸ θερμὸν, τὸ ψυχρόν etc. au fost vreodată considerate «calități abstracte», dar în mod sigur în acest caz nu se întâmplă așa. Oricum, originea unei doctrine majore ca aceasta este complexă. Putem presupune că monismul milesian, teoriile medicale occidentale, încercarea de a-i replica lui Parmenide, ca și capacitatea de observație proprie filosofului, au jucat fiecare un rol.

Remarca lui Gomperz (*Gr. Th.* I, 558 sq.) cum că cele patru elemente apar în gândirea populară hindusă poate duce la concluzia că ele reprezintă *o* modalitate general-umană de

a privi lumea. Dar chinezilor li se părea la fel de natural să vorbească despre cinci elemente: foc, apă, pământ, lemn și metal (Needham, *Science and Civilisation*, II, 232 sq.).

12. Astfel J. F. Gmelin a scris, în al său *Einleitung in die Chemie*, din 1780, că avem «un motiv foarte bun să admitem ca nume ale elementelor foc, apă, aer și pământ,, dacă ni le imaginăm în cea mai mare puritate a lor» (Citat de F. A. Paneth in *Brit. Journ. for Philos. of Sci.* 1962-3, 146).

13. Vezi *Gen. et corr.* cartea 2 cap. 6, în care el subliniază dificultățile în care Empedocle a intrat singur, refuzând să admită această transformare, și Nota Adițională (2), p. 106. Asupra consecințelor pentru alchimie vezi p. 331, n. F.2.

14. Arist. *Gen et corr.* 333b20, Aet. I.7.28 (*DK*, A32). Acesta a fost în trecut un subiect de controversă, însă în realitate nu este neclar, după cum a arătat Bignone. Pentru punctele de vedere mai vechi vezi *ZN*, 961. Bignone citează exemple ale divinității elementelor în literatura nefilosofică, în *Emped.*, 180, n. 4. Ele pot fi cu ușurință multiplicate. Este dificil, de pildă, să o gândim pe Gaia altfel decât ca pe o zeiță.

F. STRUCTURA MATERIEI: TEORIA AMESTECULUI ȘI RELAȚIA SA CU ATOMISMUL

1. Vezi *MXG*, 976b22-9 (*DK*, 30A5). Aceasta este mișcarea cunoscută mai târziu sub numele de ἀντιπερίστασις, definită de Simplicius, *Fiz.* 1350.32 sq. (sau Ar. *Fiz.* 267a16), și exemplificată cu aceea a peștelui prin apă (Straton fr. 63 Wehrli: Straton a demonstrat-o prin mișcarea unei pietricele într-un vas închis plin cu apă). Importanța ideii că într-un plenum circular sau turbionar mișcarea este posibilă («boabele se pot deplasa ca în vârtejul supei de mazăre») a fost subliniată de K. R. Popper. Atribuindu-i-o lui Platon (deși în mod sigur fusese deja gândită de către Empedocle), el scria (*Brit. Journ. for Philos. of Sci.* 1952, 147, n. l): «Reconcilierea platonică și teoria plenului («natura respinge un vacuum, un vid») devine de maximă importanță pentru istoria fizicii, până în zilele noastre. Fiindcă l-a influențat puternic pe Descartes, a devenit baza teoriei eterului și luminii, și astfel, în final, via Huygens și Maxwell, a pătruns în mecanica ondulatorie a lui de Broglie și a lui Schrödinger». (Vezi și *idem, Conj. and Ref.* 81, n. 22. Pentru «deplasarea circulară» la Platon, vezi *Tim.* 80c: τὸ δὲ κενὸν εἶναι μηδὲν περιωθεῖν δὲ αὑτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα, κτλ.).

2. Democrit recunoștea aceste patru culori ca fiind «simple» (Theophr. *De sens.* 73, *DK* 68A135, p. 445 din prezentul volum), iar ps.-Aristotel *De mundo*, 396b12 afirma că prin amestecul acestor patru elemente pictorii își obțin efectele. Faptul că Empedocle a remarcat corespondența dintre culori și elemente a fost stabilit de Aetius (1, 15.3, A92), deși Teophrast l-a criticat pentru că a admis doar negrul și albul atunci când a explicat simțul văzului. Ochiul este compus din foc (alb) și apă (negru). Atunci, se întreba Theophrastus, dacă asemănătorul este perceput prin asemănător, cum percepem culorile amestecate, ca griul? (*De sens.* 17, A86). El nu procedează așa cum ne-aș aștepta, nu ridică problema în legătură cu celelalte două culori «simple», fapt ce ne face să ne întrebăm dacă Aetius avea dreptate să afirme că Empedocle le recunoștea pe toate patru. (Cf. Diels, *Dox.* 222, Aet. 1.15.7 atribuie patru culori primare și teoriei pitagorice). În mod cert, Theophrastus nu le atribuie explicit nimănui anterior lui Democrit, dar ne este greu să credem că scriitorul fragmentului 23 nu avea patru culori în minte.

Corespondența dintre elemente și culori apare și în gândirea chineză. Vezi Needham, *Science and Civilisation*, II, 238. Ea devine o parte esențială a alchimiei, atât a celei occidentale cât și acelei orientale. Ar trebui oricum specificat, în cazul în care cineva ar fi tentat să vadă în Empedocle un predecesor al alchimiștilor, că dacă Aristotel nu ar fi răsturnat doctrina acestuia conform căreia elementele sunt indestructibile și imuabile, teoria principală a alchimiei ar fi fost imposibilă.

Despre teoria lui Empedocle asupra culorilor, vezi și Kranz în *Hermes*, 1912, 126-8.

3. ἐκ σωζομένων... τῶν στοιχείων κατὰ μικρὰ δὲ παρ' ἄλληλα συγκειμένων. Nici un alt substantiv în afară de «particule» nu poate fi înlocuit cu adjectivul: μικρὰ corespunde cărămizilor și pietrelor separate din peretele compozit. Cuvântul μόρια este folosit de Aristotel în *De resp.* 473b3, unde el vorbește despre

πόροι în corp care sunt τῶν μὲν τοῦ σώματος μορίων ἐλάττους τῶν δὲ τοῦ ἀέρος μείξους. În *GC*, 325 b5, el spune că Empedocle era «foarte aproape» de adoptarea poziției lui Leucip cum că există corpuri solide indivizibile.

4. Cf. și Arist. *De sensu*, 441a4: apa, potrivit lui Empedocle, conține în ea însăși toate aromele ἀναισθητὰ διὰ μικρότητα. Kranz (*Hermes*, 1912, 24 sq.) crede că termenii proprii lui Empedocle pentru cele mai mici particule apar în μέρη din fr. 96 (cf. μόρια în Galen) și în κέρματα, care în fr. 101 sunt inhalate ca mirosuri de către câinii de vânătoare. μέρη este folosit din nou în fr. 22.1: elementele sunt ἄρθμια cu propriile lor μέρη (dată fiind atracția dintre asemănător și asemănător). Cf. ὕδωρ οἴνῳ μᾶλλον ἐνάρθμιον din fr. 91. Presupunerea lui Kranz, deși negată viguros și categoric de către Reinhardt (*CP*, 1950, 178), are multe puncte favorabile. Însă, într-adevăr, nu putem nega faptul că atunci când suntem de acord cu Galen, formularea pe care el o dă celor două modalități de amestecare este făcută prin referire la expresia stoică κρᾶσις δι' ὅλου.

5. Aet. 1-13-1 și 1.17.3 (*DK*, A43). Nu ar fi fost un act contradictoriu pentru doxografi, în demersurile lor lipsite de subtilitate și în zelul lor pentru conformitate, să fi asimilat teoria lui Empedocle cu atomismul, și dacă au făcut astfel, s-ar putea ca ei să fi fost la originea acestei erori. Asclepiades din Bithynia, un scriitor de lucrări medicale din secolul întâi a.Chr., a adoptat o formă de atomism bazat pe cel al lui Heraclides Ponticus. Ambii și-au numit atomii ὄγκοι. Ca și atomii lui Democrit și Epicur, aceștia nu au calități sensibile, deși Sextus (*Pyrrh. hyp. 3.33.*) a scris despre τοῖς περὶ Ἀσκληπιάδην ... θραυστὰ εἶναι τά στοιχεῖα λέγουσι καὶ ποιὰ. (Cf. θραύσματα din Empedocle, anterior). Cea mai rezonabilă explicație este aceea oferită de Baeumker în *Problem d. Materie*, 326. Prin στοιχεῖα Sextus înțelege aici nu ὄγκοι, înșiși, ci elementele în sens empedoclean – pământ, apă etc. Pentru Asclepiades ὄγκοι sunt στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων. Asclepiades folosește mult teoriile sale și πόροι. Aflăm de pildă κατὰ τὸν Ἀσκληπιάδην στοιχεῖα ἀνθρώπου ὄγκοι θραυστοὶ καὶ πόροι. (Ps. – Galen, 14-698 Kühn: dacă el gândește într-adevăr ὄγκοι ca θραυστοί, și nu strict ca atomi, nu interesează în prezenta argumentație). Așa cum a arătat Baeumker, baza fizică a teoriilor lui Asclepiades vine nu doar de la atomiști, ci chiar de la Empedocle, iar confuzia din demersurile doxografilor se datorează probabil și acestei combinații târzii a celor două tipuri de teorii.

6. Indiscutabil, expresia lui Aristotel dovedește că nu a găsit la Empedocle afirmarea explicită a faptului că elementele există sub forma de particule minime. El deduce că Empedocle și le-a imaginat singur astfel și balanța înclină în favoarea acestei ipoteze. Vezi și p. 110.

7. Alte exemple: particulele albe intră în contact cu *poroi*-de-foc ai ochilor, particulele negre întâlnesc *poroi*-de-apă (Theophr. *De sensu* 7; *DK* A86); scurgerile din metale pătrund în *poroii* filonului de piatră (Alex, A89); fragmente de pământ se infiltrează în *poroii* plantelor (Plut, vezi fr. 77). Nu știm sigur dacă Empedocle însuși a folosit sau nu cuvântul πόροι în aceste contexte. În fragmentele păstrate găsim diferiți echivalenți poetici, χόανοι sau χοάναι în fr. 84.9 (refăcut de Blass), 96.1, σύριγγες 100.2. Dar cf. 3.12 ὁπόσῃ πόρος ἐστι νοῆσαι. Cum Empedocle a încercat să explice gândirea, nu numai senzația, pe baze materiale, cuvântul πόρος nu pare să aibă aici sensul metaforic pe care i-l atribuim în mod obișnuit, și pe care îl are frecvent la alți scriitori greci. Laconica afirmație a lui Philoponus (în *Gen. an.* 123.13; *DK*, A87) nu conține prea multe informații. Pentru opinia lui Kranz vezi *Hermes*, 1912, 27 n. 2.

8. Tradus ὅλωλε ca și în DK. Dar Dl. Sandbach mi-a arătat că în MS. lui Plutarh apare ὄδωδε, care ar putea fi corect, nu numai fiindcă evită tautologia, ci și în legătură cu referirea la miros din Theophr. *Sens.* 20.

9. Cf. remarcile lui Luria, *Infinitesimaltheorie*, 136-8.

10. Cel mai bun comentariu în legătură cu structura materiei la Empedocle este încă cel a lui Zeller, *ZN*, 954-60. Vezi și Gilbert, *Met Theor.* 107, n. I, 120; Kranz în *Hermes*, 1912 24 sq., și *Emped.* 46 sq., 83. Respingerea de către Reinhardt a teoriei particulelor (*CP*, 1950 178) este arbitrară și ignoră unele mărturii clare

Discuția aceasta trebuie să fi clarificat faptul că sistemul lui Empedocle l-a precedat p

cel al atomiștilor, și nu viceversa, așa cum s-a susținut uneori în trecut (ex. de către Diels, vezi Bignone, *Emped.* 248, n. 2).

G. IUBIRE ȘI VRAJBĂ

1. Prelegere nepublicată.

2. Cf. Aristotel, *GC*, 315a16: ἄλλως τε καὶ μαχομένων ἀλλήλοις ἔτι τοῦ Νείκους καὶ τῆς Φιλίας.

3. Pentru ἐπίφημι am împrumutat cuvântul folosit de Locke în afirmarea calităților secundare, care nu au dreptul să fie numite calități ale obiectelor însele, ci «ceea ce eu, supunându-mă modului obișnuit de a vorbi, numesc calități» (*Essay Concerning Human Understanding*, II, viii, 10)

4. Chiar și după Newton, un om de știință (Lorenz Oken) a mai putut încă obiecta împotriva teoriilor sale că «nu prin manipulare mecanică (*Stossen und Schlagen*) ci prin inducere de viață creezi lumea. Dacă planeta ar fi moartă, ea nu ar putea fi atrasă de soare» (citat din Heisenberg, *Philos. Problems of Nuclear Science*, 36).

H. CAUZALITATEA LA EMPEDOCLE: ÎNTÂMPLARE, NECESITATE ȘI NATURĂ

1. Millerd era de acord (*Emped.* 35): mărturiile arată «că Iubirea și Vrajba nu au fost concepute de el ca fiind «cauze motrice» universale, ci ca având funcții specializate de efectuare și dizolvare a anumitor combinații de elemente».

2. H. A. T. Reiche, în «*Empedocle's Mixture*», dovedește (așa cum afirmă la p. 38) că rolul mecanismului la Empedocle este de importanță pur secundară, subsidiară: «Spre deosebire de Diogenes, el nu consideră gândirea umană și «tehnologia» ca nimic altceva decât copia mai puțin perfectă, sau aproximarea, ale finalității inconștiente a Naturii, în deplinătatea sa». Acest fapt face ca poziția sa să fie exact aceeași ca și a lui Aristotel, și dacă ar fi adevărat, atunci acuzele pe care Aristotel i le aduce în repetate rânduri, cum că ar fi mecanicist, nu sunt de înțeles.

3. Cuvântul nu apare în fragmentele existente, și el era perfect capabil să explice, fără să îl folosească pe acesta, faptul că substanțele organice sunt produsele elementelor combinate în diverse proporții, ex. 4:2:2 pentru oase (fr. 96; posibil 4:2:1, vezi Simpl. *ad. loc.*) și 1:1:1:1 pentru sânge (fr. 98).

4. Kranz (*Empedokles*, 58) a considerat că aceasta înseamnă că structura coloanei vertebrale a fost un accident în trecutul îndepărtat și că efectul său a persistat până în prezent prin ereditate. În interpretarea mea, nu este o problemă de evoluție filogenetică, ci de stadiu timpuriu în dezvoltarea embrionului individual. A. L. Yeck în traducerea sa și Loeb interpretează la fel. Dacă este adevărat, atunci ruperea, fiind ceva ce se întâmplă în mod regulat, nu satisface criteriile lui Aristotel de eveniment întâmplător (care nu se petrece «întotdeauna sau în cea mai mare parte») și poate fi folosit ca argument împotriva caracterului său accidental.

5. Cf. *Legile* 889a–c, citat în vol. I. Bignone (*Emped.* 340, n. 3) a presupus că Platon se referea la școala medicală siciliană, în special la Philistion. Sau mai degrabă la «sofiștii zilelor sale care apărau fizica lui Empedocle» (Millerd, *Emped.* 40, n. 2), cu rezerva că fizica descrisă aici amănunțit nu este exclusiv empedocleană.

6. συγκυρῶ, fr. 53, 59.2, 98.1, 104; τυγχάνω 85, 75.2.

7. Äet. 1.7.28, 26.1 (*DK*, A32 și 45); Plut. *De an. procr.* 1026b (A45); Simpl. *Fiz.* 465.12, 197.10.

8. *De providentia* lui Philon a ajuns până la noi pe căi ocolite într-o versiune latină, dar explicațiile sale despre Empedocle coincid în întregime cu sursele corespunzătoare grecești (Bignone, *Emped.* 341, n. 2). Despre pământ el spune (*DK*, A49): *terra vero in unum concurrens et necessitate quadam concreta in medio apparens consedit.* Fraza ilustrează aceeași viziune, deoarece concretizarea pământului a avut loc sub acțiunea Vrajbei. Despre felul în care unii comentatori au exagerat rolul lui *ananke* la Empedocle, vezi și RN. *ZN.* 968, nr. 2.

9. ἀναγκαία τύχη *Soph.* El. 48, *Aj.* 485 (cf. 803, Eur. *I. A.*511; Platon, *Legile*, 806a); κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης, φύσει καὶ τύχῃ, *Legile*, 889c. Această problemă este tratată mult mai pe larg la p. 414 sq.

10. 334a1, Emped. fr. 53 și 54. Aristotel, corect sau greșit, identifică aici (Gilbert, *Met. Theor.* 108, n1) αἰθήρ cu focul. Potrivit lui Empedocle, exista foc în interiorul pământului (fr. 52), ca și în cer.

11. p. 156 *supra*. Burnet (*EGP*, 233) scrie că trebuie să distingem cu grijă între iubirea lui Empedocle și acea «atracție dintre asemănător și asemănător» căreia el îi atribuie de asemenea o parte importantă în formarea lumii. Nu pot să îmi dau seama cum ar putea fi cineva tentat să identifice această atracție cu iubirea, care în mod evident are efect contrar: dificultatea este aceea de a distinge între ea și influența Vrajbei.
12. Am tradus aoristul ca timp trecut (ca în *DK*), presupunând că se referă la un stadiu în evoluția lumii. Oricum Burnet, ca și Kranz în al său Empedokles, folosesc prezentul (aorist gnomic). Versul 2: posibil «caldul s-a cuplat cu caldul»: θερμὸν δ' ἐποχεύετο θερμῷ. Macrob., δαερὸν δ' ἐποχεῖτο δαηρῷ. Diels din Plutarh, δαλερόν. Pentru același principiu cf. și fr. 110.9, 62.6.
13. Cornford, *CAH* IV, 564, cf. vol. I, 87.

I. CICLUL COSMIC

Primul stadiu: Sfera Iubirii

1. Bignone (*Emped.* 220) adoptă procedura contrară, iar Millerd (*Emped.* 53) crede că Empedocle însuși a pornit de la elementele separate. Dar citatul din *GC*, 333b21, nu aduce nici un argument și, de fapt, dovada lui Aristotel este cu totul împotriva acestei supoziții. Cf. mai ales *De caelo*, 301a14-18 (citat la p. 122-123 în prezentul volum). Mai mult, în favoarea tezei sale este faptul, menționat de Bignone, că evenimentele aparținând în mod natural perioadei de forță a Vrajbei se găsesc în cea de a doua carte a *Fizicii*, pe când alții au sugerat că perioada Iubirii apare în prima carte (fr. 96). Vezi *Emped.* 567 sq. La 568, n. 2, (fr. 62), pe când alții au sugerat că perioada Iubirii apare în prima (fr. 96). Vezi *Emped.* 567 sq. La 568, n. 2, trecerea de la ordinea ciclului cosmic recurent la ordinea aparținând perioadei noastre de Vrajbă este ilogică.
2. *Metaf.* 1000b3, și cf. *GC*, 333b21; Simpl *Fiz.* 1124. I.
3. Theophrastus, *De sensu*, 10 (A86). Cf. fr. 98, 105.3, ca și p. 145, din prezentul volum.
4. σφαῖρος κυκλοτερής. Expresia tautologică se datorează fără îndoială lui εὐκύκλου σφαίρης în Parm. 8.43.
5. Vezi fr. 27. (Mi-e teamă că găsesc destul de neconvingătoare atribuirea de către Minar a *V. 3* și *4.* supremației totale a Vrajbei, în *Phronesis*, 1963, 131 sq. Printre alte motive, ἁρμονίη *chiar înseamnă* Dragoste la Empedocle). Ultimele cuvinte sunt μονίη περιηγέι γαίων. Este o problemă disputată dacă neobișnuitul cuvânt μονίη vine de la μόνος (solitudine) sau de la μένω (nemișcare, repaus). Majoritatea criticilor moderni l-a tradus în primul mod (DK, Burnet, Millerd, Bignone, Munding, Kranz, KR), dar Jaeger, care, ca și Zeller și *LSJ*, a tradus prin «repaus», a oferit argumente întemeiate pentru interpretarea sa (*TEGP*, 141). Trebuie să admitem că una dintre sursele paralele folosite de Jaeger, fragmentul de papirus de la Tyrtaius (1.15 în a doua și 1.54 în a treia ediție din Diehls, *Anth. Lyr*), este nesigură datorită stării de deteriorare a documentului în acest punct. Oricum, în a treia ediție, Diels (sau probabil Beutler, care a publicat fascicolul după moartea lui Diels), deși a refuzat să intervină în text așa cum făcuse anterior, nu doar repetă (din textul de la publicarea originară a papirusului de către Wilamowitz), ci și adaugă referiri în sprijinul traducerii și interpretării ca «nemișcată, stând acolo unde este». (Observă în special καμμονίην, din *Il.*22.257.) Probabil cea mai relevantă comparație este cea cu μίμνει al zeului sferic din Xenofan (fr. 26), iar influența lui Xenofan asupra lui Empedocle este în această privință foarte clară. Fragmentul lui Simplicius ne arată clar că în orice caz el și Eudemus au considerat că acel cuvânt înseamnă că Sfera este nemișcată. Mai recent J. B. Bauer în *Hermes*, 1961, a argumentat iarăși pentru conexiunea dintre μονίη și μόνος, dar nu l-a interpretat ca «solitudine» (*Einsamkeit*), ci ca «unicitate» sau «atașament la unitate» (*Einssein*).

Περιηγής poate însemna și «înconjurător» și nu doar «circular». Astfel Millerd (*Emped* 60) traduce prin «singurătatea care o înconjoară» iar DK (repetat de Munding, *Hermes*, 1954, 143) prin «die ringsum herrschende Einsamkeit». Prin traducerea lui Jaeger pentru μονίη putem interpreta expresia ca «liniștea care o înconjoară». De fapt, oricât de exactă ar fi referirea la Aet 1.5.2. (A47), Empedocle nu se gândea la nici o περιέχον. Sfera fără limite (fr. 28) cuprinde tot ceea ce este.
6. Fr. 27a, citat ca anonim de către Plutarh, dar în mod plauzibil atribuit lui Empedocle de

către Wilamowitz. Opinia generală a criticilor antici este aceea că Sfera este nemișcată (ex. Simplicius și Eudemus citați mai sus, Arist. *Fiz.* 252a7-10, presupuneau că κρατεῖν se referă la procesul de câștigare a întâietății), dincolo de disputata problemă dacă μονίη însemna pentru Empedocle însuși «odihnă». Platon (undeva în *Timaios*) îl urma pe Empedocle atunci când susținea principiul στάσιν μὲν ἐν ὁμαλότητι, κίνησιν δέ εἰς ἀνωμαλότητα ἀεὶ τιθῶμεν· αἰτία δὲ ἀνισότης αὖ τῆς ἀνωμάλου φύσεως. (*Tim.* 57 e).

7. Aristotel, *Metaf.* 1069b21; vezi și vol. I.

8. *GC*, 315a6; *Metaf.* 984a10, 985a28, 1000a28 și b12.

9. *Fiz.* 187a23; *Metaf.* 1029b7 și 1069b22. În ultimul dintre aceste pasaje el îi cuplează pe Empedocle și pe Anaximandru. În altă parte (*Metaf.*. 996a8) el chiar vede în Iubire o anticipare a propriei sale noțiuni de substrat nediferențiat (ὑποκείμενον) al lumii fizice. Noi știm că îl îngrijora aparenta caracterizare pe care i-o făcea Empedocle ca fiind cauză motrice și parte a amestecului și aici probabil că el identifică Iubirea cu Sfera în care ea este pretutindeni supremă și în care elementele și-au pierdut identitatea separată. Cf., pentru o afirmație mai îndrăzneață, 1001a14 (Burnet, *EGP*, 236, n. 1).

Aristotel însuși îl acuză pe Empedocle că s-a contrazis, afirmând (a) că nici un element nu se naște din alt element și (b) că atunci când, exceptând Vrajba, toate se strâng laolaltă «într-una», fiecare este iarăși născut din «una» (*GC*, 315a3).

10. Ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ, fr. 27. Cf. Platon, *Sof.* 242 ἓν εἶναι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης.

Stadiul al doilea: înaintarea Vrajbei

1. *Gc*, 334a5. Despre semnificația expresiei ἐπὶ τοῦ Νείκους νύν ... ἐπὶ τῆς Φιλίας, cf. Simplicius, *Cael.* 587.24 ἐπὶ τῆς Φ. οὖν ὁ Ἐ. ἐκεῖνα εἶπεν οὐχ ὡς ἐπικρατοὺσης ἤδη τῆς Φ. ἀλλ' ὡς μελλοὺσης ἐπικρατεῖν. O concluzie similară sesizăm la Theophrastus, *De sensu*, 20: συμβαίνει δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Φιλίας ὅλως μὴ εἶναι αἴσθησιν ἢ ἧττον διὰ τὸ συγκρίνεσθαι τότε καὶ μὴ ἀπορρεῖν, unde ἐπὶ τῆς Φ. se referă evident la o ordine a lumii diferită de a noastră (τότε). (Millerd, *Emped.* 45.)

2. *De caelo*, 301a14. Am numit raționamentul lui Aristotel ciudat fiindcă ar fi necesar să presupună cosmogonia ca având loc într-un stadiu timpuriu din progresul Iubirii, așa cum trebuie să se producă într-o etapă avansată a dominației Vrajbei. El este într-adevăr convingător, însă nu logic, ci sub influența ideii vechi de secole că dacă există o cosmogonie, ea trebuie să aibă loc dinspre amestec înspre separare. Afirmația lui de aici se referă la geneza lui οὐρανός și probabil a lumii anorganice. El știa că Empedocle descrisese geneza lucrurilor existente în perioada de creștere a forțelor Iubirii, fiindcă tocmai discutase aceasta (300b29).

3. Cf. și *ibid.* 293.18 sq. (citat anterior, p. 120), 528.11. Millerd a obiectat (*op. cit.* 47) că afirmațiile neoplatonice sunt aici lipsite de valoare, fiindcă ele înseamnă doar că această lume nu este Sfera. Se știe că Simplicius nu a înțeles în întregime ciclul. De pildă la 528.8 sq., el îl interpretează greșit pe Arist., *De caelo* 295a29, căci nu poate concepe elementele ca fiind vreodată total separate. Oricum mă îndoiesc că vreo formă de critică este relevantă pentru acest pasaj, și despre două dintre ele Millerd a notat că «pare să fie observată aici ordinea dezbaterii lui Empedocle». Din fericire, nu trebuie să ne bazăm numai pe mărturiile lui Simplicius.

4. Nu prea se poate dovedi că acest demers legat de originea rasei umane aparține celeilalte jumătăți a ciclului și nu celei în care ne aflăm. Când Empedocle descrie originea vieții animale, ca pe un proces invers combinării, scriitorii mai târzii menționează explicit că acesta are loc în perioada Iubirii, dar în numeroasele detalii despre lumea noastră ei nu văd, așa cum ne-am aștepta, un motiv pentru a specifica perioada (Vezi Millerd, *Emped.* 49 sq.). Este oricum foarte probabil că el și-a urmat predecesorii, atât din mitologie, cât și din filosofie, în afirmația universală că lumea noastră este rezultatul lui ἀπόκρισις dintr-un πάντα ὁμοῦ, și nu invers, afirmație care va fi preluată și de Anaxagora și de atomiști. Concepția lui Zeller (*ZN*, 977) că lumea noastră este una a creșterii Iubirii a fost atât de des respinsă încât aproape că nu trebuie luată în considerație. Vezi ex. Millerd, 50–2, Bignone, și anexa sa la ciclul cosmic în general.

5. Pentru discutarea dovezii vezi p. 186 din prezentul volum. Explicația originii lui δίνη dată în *Stromateis* (A30) este suficientă, și nu era nevoie ca Zeller să spună (*ZN*, 980, n. l) că nu avem mărturii despre aceasta, nici ca Munding să afirme (*Hermes*, 1954, 144) că dezvoltarea treptată a Vrajbei, ducând la disoluția Sferei, a fost ea însăși concepută ca o δίνη.

Stadiul al treilea: Vrajba triumfătoare

1. Parafraza lui Aristotel la acestea sau alte pasaje exprimă aceeași idee. Astfel în *Metaf.* 985a25: «Când întregul este divizat în elementele sale prin Vrajbă, atunci focul este colectat într-o masă, și la fel se întâmplă cu fiecare dintre elemente»; și în *De caelo*, 295a30: «Când elementele au fost separate de Vrajbă...».

2. Fr. 26a Bignone. Vezi al său *Empd.* Anexa. 3 (599 sq.). Ne este greu să înțelegem cum a putut combina *DK* aceste versuri din fr. 27 cu citatul din Simplicius *Fiz.* 1183 sq., schimbând pentru aceasta finalul celor dintâi. Plutarh arată clar că textul său se referă la dominația Vrajbei, și Simplicius că descrierea lui se referă la lubire; și este conform cu modul de a scrie al lui Empedocle să descrie două stări contrare care au totuși un punct comun important (absența trăsăturilor familiare lumii noastre) prin reluarea unei jumătăți de vers (p. 101 sq., p. 112 sq., din prezentul volum).

3. Van Groningen (*Mnemos.* 1956, 221) a apărat interpretarea lui Plutarh, γένος, împotriva aceleia de μένος din Bergk și *DK*. El o compară cu Hes. *Th.* 161.

4. Pfligesdorffer chiar spune (probabil o presupunere prea îndrăzneață): «Vrajba este mișcare, iar lubirea este odihnă» (*Posidonios*, 110, n. 2).

5. Astfel, când la începutul *Fizicii* Aristotel enumeră numărul posibil și tipurile de ἀρχαί, Simplicius (22.16) comentează că el omite o posibilitate teoretică «fiindcă nu s-a afirmat niciodată opinia că ἀρχαί sunt multe și nemișcate». Cf. Aristotel însuși în *Metaf.* 1004b29 στάσις τοῦ ἑνὸς κίνησις δὲ τοῦ πλήθους. Pentru Parmenide desigur, pe care Empedocle îl urmează când este vorba de existența lumii fenomenale, asocierea unității cu repausul a fost o problemă de necesitate logică.

6. *Z. N.*, 971 traducere. Este bineînțeles adevărat că procesele naturale ale acestei lumi au încetat, și că elementele nu mai pot să continue procesul de separare, dar pentru Zeller nu mai era altceva de spus. Evident că în viziunea lui acestea implicau absoluta nemișcare.

7. Sensul dat de Aristotel era deja disputat de comentatorii săi greci, vezi Simpl. *Fiz* 1125. Opinia lui Simplicius era aceea că Aristotel considerase ἀκίνητοι ca însemnând literal nemișcat, și ea a fost susținută cu tărie din epoca lui Zeller, ex. von Arnim, *Festschr. Gomperz*, 18; Millerd, *Emped.* 54; Bignone, *Emped.* 592, nr. I și în alte locuri; Cornford, *ad loc.* în Loeb *Fizica;* Ross, *Fizica ad loc;* Cherniss, *ACP* 175; Munding, *Hermes*, 1954, 135; Solmsen, *HSCP*, 63, 277 și *Aristotel's System*, 223, n. 4; Kahn, *Anaximander*, 23. Dacă Aristotel a înțeles sau nu greșit ἀκίνητοι astfel (O'Brien, pentru care vezi p. 128 din prezentul volu,» a argumentat pentru nu), aceasta este o problemă pusă diferit de cei care cred că el chiar a făcut diferența între ele, față de cei care cred că el nu a făcut-o, ca și de cei care cred că el gândea că există o perioadă de odihnă pentru fiecare ciclu în parte, față de cei care cred că el avea în vedere o singură perioadă de odihnă la două cicluri.

8. Millerd, *Emped.* 53 sq.; Cherniss, *ACP*, 205. dar cf. și Bignone, *Emped.* 562, n. 3. O'Brien oferă o explicație bazată pe presupuneerea că, fiindcă starea de completă separare este una momentană, cuvintele se referă la timpul în care lubirea începe să crească. Atunci, pentru ca elementele să devină amestecate, lucrurile grele ar trebui să se miște înspre înafară, ceea ce e contrar efectului produs de δίνη așa cum îl înțelege Aristotel.

9. Astfel, Millerd conchide: «Nu este imposibil ca Empedocle însuși să fi lăsat problema ambiguă... Conform scurtului sumar inițial, nu ar fi nevoie de un demers de trecere de la sfârșitul perioadei de Vrajbă la începutul perioadei de lubire. «Vrajba a ajuns acum la echilibru complet și a separat elementele. lubirea a re-intrat în joc, și s-a retras în adâncurile lumii». Și Zeller (*ZN*, 971, n. l) sugerează că Empedocle ar fi putut să dea o descriere detaliată a Sferei, dar omite sau menționează în trecere starea opusă de absolută separare.

10. Bignone crede că se poate constata aceasta din Arist. *Cael.* 295a30 în acord cu Plut. *De*

facie 926 sq., unde se spune despre elemente că sunt dispuse în ordinea greutății sau ușurinței. Este probabil relevant în acest punct să menționăm că Aristotel îi condamnă pe Empedocle și Anaxagora fiindcă nu au oferit nici o explicație despre ușurătate sau greutate (*Cael.* 309a19).

11. În *Fizica* 252a31 Aristotel notează: τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖται λόγου τινός. Ca în multe dintre notele sale, constatarea este oarecum izolată și pare să fie o idee ulterioară, dar totuși ea pare să se refere la afirmația anterioară ἐν μέρει τὸ πᾶν ἠρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι πάλιν. Aceasta poate fi atât o referire la un ciclu cu trei perioade, cât și la unul cu patru (în funcție de existența sau inexistența perioadei de repaus de după domnia Vrajbei), fiindcă scurta însemnare explică doar că fiecare dintre perioade ocupă un timp egal: ea nu implică în mod necesar ideea că totalul perioadelor de repaus este egal cu totalul perioadelor de mișcare. Nu pot crede că dominația Vrajbei are și ea o perioadă de repaus și aș conchide că Empedocle avea în minte fie un ciclu de trei perioade, fie de una în care dominația Vrajbei era așa cum o concepea Plutarh. O'Brien arată că separarea completă este instantanee, dar că Sphairos durează la fel de mult ca și întreaga perioadă de mișcare, de la unitate la separare și invers.

Stadiul al patrulea: înaintarea Iubirii

1. Vezi nota adițională, p. 128-129 în prezentul volum.

2. ἀλλὰ θελημά (sau ἀλλ' ἐθελημά; nu sunt variații textuale semnificative). Cf. Hes. *Erga*, 118: în Vârsta de Aur pământul a produs recolte mari pe baza ei, și oamenii ἐθελημοὶ ἥσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο. Ca și expresia ἀλλήλοισι ποθεῖται (21.8), acest epitet ne reamintește că elementele nu sunt inanimate. Ca răspuns la Iubire ele au *dorința* de a se combina. τὸ ἱμερτὸν ἧκεν ἐπὶ τήν φύσιν cum spune Plutarh (*De facie*, 926 sq.).

3. Substituind fr. 36 cu *v. 7* din fr. 37 ca în Simplicius (sugestie din *DK* adoptată în *KR*). În Simplicius *v. 7* este repetat ca *v. 16*, și fr. 36 se potrivește atât de bine în context încât probabil că Simplicius a făcut o eroare de transcriere.

4. Interpretarea *v. 14* și *15* a variat în Antichitate și a fost mult discutată. Cea mai recentă părere este a dlui O'Brien, în *CR*, 1965, 1-4. Eu găsesc că argumentul lui este convingător, și l-am urmat pe acesta, preferându-l aceluia al dnei Arundel (*CR*, 1962, 109-11) și Verdenius și Waszink (*Arist. on Coming-to-be*, 67).

5. Fr. 57 («capete fără gâturi, ochi fără fețe») este considerată de către Aristotel ca referindu-se la perioada ἐπὶ τῆς Φιλότητος (*De caelo*, 300b29), și atât această stare de lucruri, cât și hibridul boi-oameni descris în fr. 61, apar ca și κατὰ τὴν τῆς Φιλίας ἀρχήν, potrivit lui Simplicius (*Fiz.* 371.33). Atribuirea lor eronată, de către Philoponus (*Fiz*, 314.6 sq.), unui stadiu mai timpuriu din disoluția Sferei, pare să se datoreze încercării lui de a potrivi aceste texte cu ideea neoplatonică a unei singure lumi generate. (Vezi Millerd, *Emped.* 48.) Vom vorbi mai târziu despre zoogonia ambelor lumi (p. 137 sq.).

6. Zeller a presupus greșit (*ZN*, 981, n. 3).

Concluzie

1. Pentru unele dintre teoriile contradictorii despre ciclul cosmic, vezi *ZN*, 971, n. 1, și Bignone, *Emped.* Anexa 2 (545-98, mai ales 546, n. 1). Cea mai influentă dintre respingerile unui ciclu în patru perioade a fost cea a lui von Arnim în *Festschr. Gomperz* (1902). Ea este rezumată de Nestle (*ZN*, *loc. cit.*) și criticată de Bignone (591-8). Primul o numește o teorie în două perioade, cel de-al doilea una în trei perioade, dar în orice caz ea nu este teoria în trei perioade sugerată la p. 125 anterior.

2. Simpl. *De caelo*, 305.21, 530.24, *Fiz.* 34.8; Philop. *Fiz.* 24.9.

3. Deși el numește această forță Afrodita, Cypris sau Φιλότης, numele de Eros nu apare în fragmentele existente. Însă așa cum a arătat Kranz s-ar putea ca faptul să fie accidental (*Emped.* 43).

4. Perechea contrastivă Φιλότης și ἦρις (cf. Emped. fr. 20.4) apăruse deja la Hesiod (*Th.* 224 sq.) printre progeniturile Nopții.

5. Ch. Mugler (*Devenir Cyclique*, 46 sq.) arată că poate apărea și o justificare pur științifică sau fizică pentru introducerea celor două forțe opuse. La Anaximandru, diferențierea (ἀπόκρισις) creează o lume care este distrusă prin reabsorbție. Empedocle constată că diferen-

ţierea însăşi, dacă va continua necontrolată, va fi la fel de distructivă pentru structurile organice. Mugler sugerează că această descoperire a fost cea care i-a dat ideea de a substitui forţa unică de la Anaximandru cu antagonismul a două forţe contrare, luptându-se una cu alta. Poate că nedreptăţesc această sugestie interesantă, dar sunt sigur că este la fel de greşit să lăsăm la o parte motivaţia religioasă şi morală, despre care eu cred că are mare influenţă în înţelegerea corectă a concepţiei lui Empedocle. Mugler merge mai departe şi constată la el o primă aluzie la oscilaţia între energia potenţială şi cea actuală, familiară fizicii moderne, ca şi la legea conservării energiei şi la a doua lege a termodinamicii.

Notă adiţională: interpretarea fr. 35

1. Subjonctivul γένηται cu sens perfect urmat de indicativul prezent. O'Brien a atras atenţia asupra lui Goodwin, *Moods and Tenses*, secţiunea 90. El a apărat schimbarea de mod, prin comparaţia cu expresiile lui Homer, ilustrate de Goodwin, 547-9, ca indicând o modificare în mentalitatea lui Empedocle, de la gândirea unui singur ciclu (ἵκετο) la contemplarea generală a unei succesiuni fără sfârşit de cicluri.

J. COSMOGONIA ŞI COSMOLOGIA

(1) Cosmogonia

1. Note asupra traducerii:

v. 1. Acest vers, aşa cum s-a păstrat în textul lui Clement (λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν, nu are sens, dar, fie că Empedocle a menţionat soarele fie că nu, el cel puţin a promis să reveleze ἀρχή al lumii noastre familiare, aşa cum apare clar în versul următor.

v. 2. ἐξ ὧν δὴλ' ἐγένοντο Weil (care îl compară cu fr. 23.10) adoptat în *DK*. Textul lui Clement are δὴ ἐγένοντο, «din care a luat naştere».

v. 3. ὑγρὸς ἀήρ. ὑγρός nu trebuie, bineînţeles, să aibă neapărat sensul literal de «umed»; el poate însemna care se pliază, mobil, «inimos». Traducerea se bazează pe faptul (pentru care vezi Kahn, *Anaximander*, 124 sq.) că versurile nu se referă la cele patru «rădăcini» în puritatea lor, ci la principalele mase aşa cum ne par ele acum (τὰ νῦν ἐσορῶμεν). ὑγρὸς ἀήρ este astfel atmosfera contaminată din lumea sublunară, iar Τίταν αἰθήρ (tradus corect prin «Cer» de către Kahn) substanţa limpede şi strălucitoare din spaţiul exterior (Despre Τίταν, vezi mai departe pag. 134 sq. din prezentul volum). Discursul grecesc obişnuit cuprindea termenul αἰθήρ, dar de îndată ce s-a constituit cosmologia cu patru elemente, filosofii au avut opinii diferite în legătură cu întrebarea dacă el trebuie identificat cu aerul (pur) sau cu focul. În final s-a stabilit că este al cincilea element (vol. I). La Empedocle cuvântul este folosit în mod regulat pentru aer, care în stadiul elementar a fost primul ce s-a separat din amestec şi a format peretele exterior al sferei cosmice (Cf. nota adiţională I, p. 105). În pasajul din *Stromateis* pe care îl vom discuta imediat, el se distinge clar de foc. Vezi în continuare textul.

2. ἐκ τῆς πρώτης κράσεως. Deşi nu înseamnă nîmic mai mult decât că aerul a fost primul element care s-a separat din amestec, frazeologia permite un uşor sprijin suplimentar, pe alte temeiuri corecte, concepţiei că Empedocle şi-a început discursul despre ciclul cosmic de la Sfera Iubirii.

3. Traducerea lui τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου îl urmează pe Bignone, *Emped.* 327, n. 2.

4. Text corupt. Vezi Bignone, 928, n. I. Dar semnificaţia nu poate fi alta decât aceea că focul a fost concentrat în emisfera cea mai de sus de la care se porneşte, şi fiind mai greu decât aerul pur, a făcut ca întreaga sferă să înceapă să se învârtească.

5. Nu pot înţelege de ce această expunere a mecanismului prin care Vrajba cauzează pe δίνη ar fi inconsecventă cu menţionarea lui δίνη în fr. 35, şi, de aceea, nici necesitatea de a recurge, aşa cum a făcut-o Bignone, la ipoteza improbabilă că δίνη aparţine unei perioade cosmice diferite. Pfligersdorffer (*Posidonios*, 110) arată destul de corect că δίνη nu este mişcarea originară, ci are loc numai după separarea aerului de foc. Mişcarea care îşi are originea în Vrajbă, menţinându-şi propriul caracter, e una de separare pur şi simplu. Rezulta-

tele ei ulterioare sunt consecințe accidentale ale separării (ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι..., A30).

6. Se credea în mod obișnuit că toți copiii născuți după șapte luni pot supraviețui, și că toți cei născuți după patruzeci de săptămâni, sau zece luni, au o mare șansă de a supraviețui; dar că cei născuți după opt luni mor invariabil. Vezi e.g. Hipp. *De septimestri*, 4 și 7 (VII, 442 și 446 Littré).

7. Vol. I.

8. Vezi vol. I.

9. Äet, 2.11.2 (A51). Natura ca de gheață sau ca de sticlă a cerului este reafirmată în *D. L.* (8.77) și alți scriitori citați în A51. Äet. 2.13.11 (A54) spune că stelele συνδεδέσθαι τῷ κρυστάλλῳ.

10. Fr. 73. Aceste versuri, spune Simplicius, vin «puțin mai târziu» după fr. 71 în care este menționată nașterea lucrurilor muritoare. Ele sună ca și cum s-ar referi la zoogonia perioadei de creștere a Iubirii. Pământul și apa, până acum separate, sunt amestecate. Sub Vrajbă se va produce același efect deoarece apa, care era efectiv omogenă cu pământul în Sferă, este forțată să iasă la suprafață. Pentru traducerea și interpretarea lui εἴδεα τοιπνύουσα vezi Bignone, 455 sq., 206, nr. 4. Ele se sprijină pe fr. 22.7 și 71.3, așa cum observa *DK*.

11. πῆξις. πήγνυμι (însemnând atât a se solidifica cât și a îngheța) a fost folosit frecvent de Empedocle însuși, arătând cât de adesea a gândit el procesul de creație ca pe unul de întărire sau solidificare. În fr. 56, «Sarea se solidifică atunci când este lovită de șarja razelor soarelui» poate fi tradusă literal; dar în cazurile următoare nu poate fi tradusă decât cu ajutorul verbului «a face»: fr. 15.4 πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοί, 86 ἐξ ὧν ὄμματ' ἔπηξεν... Ἀφροδίτη, 107.1 ἐκ τούτων πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα, 75.1 τὰ δ' ἔκτοθι μανὰ πέπηγε. Doxografii vorbesc despre πάγος al aerului (A30), și despre ἀέρος συμπαγέντος (A51); luna este o πάγος ἀερος, πεπηγὼς ὑπὸ πυρός (A60). Fragmentele justifică presupunerea că ele reproduc termenii proprii filosofului.

12. *Probl.* 937a11 (A69). Cf. Hippocr. *De aëre*, etc. 7 (II, 29 sq., Littré): printre apele rele pentru sănătate sunt și acelea izvorând din pământ unde se găsesc apele fierbinți, sau fierul, cuprul, argintul, aurul, sulful, aluminiul, bitumul și soda: ταῦτα γάρ πάντα ὑπὸ βίης γίγνονται τοῦ θερμοῦ.

Acțiunea căldurii în solidificare și lichefiere este discutată de Aristotel, care și el clasifică substanțele în funcție de faptul de a fi solidificate de cald sau de rece. Vezi *PA*, 649a29 sq., *Meteor.* 388b10 sq., 382b31 sq.

13. Cf. ex *Meteor.* 379a15 καὶ γάρ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ σήπεται· πάντα γὰρ ὕλη τῷ πυρὶ ἐστι ταῦτα, și rolul focului ca agent al creșterii în Theophrastus, *Hist. plant.* și *De causis plant.*

14. Mai recent Parmenide. Vezi p. 54 sq., în prezentul volum.

15. În timpurile vechi, chiar la Acragas, deși în zilele noastre extracțiile de sare se observă cel mai bine la Marsala (cf. fr. 56).

(2) Forma cosmosului

1. Aet. 2.31.4. (A50). O traducere este aceasta: «Empedocle spune că înălțimea de la pământ la cer, adică de la noi în sus, este mai mică decât dimensiunea în lățime. Cerul se extinde mai mult în cealaltă direcție, deoarece cosmosul este ca un ou». Zeller (*Z. N.*, 980, n. 2) a fost înclinat să considere cuvintele ᾧῷ παραπλησίως κεῖσθαι ca referindu-se strict la poziție, pretinzând că restul descrierii se aplică mai bine unui sferoid aplatizat. Nestle a adăugat într-o notă că după toate probabilitățile Empedocle a împrumutat concepția antică a lumii ca ou, și introducerea cuvântului (presupunând că îi aparține) sugerează în mod cert această idee. Nu pare necesar ca forma să fi fost exact aceea a oului unei păsări.

2. Kern, *Orph.* Fr. 70, p. 150; *DK*, vol. I, p11. Pentru ou vezi în special cosmogonia lui Aristofan din *Păsările*, 693 sq. Achilles este probabil un scriitor al secolului al treilea p. Ch, dar pentru conceperea lumii ca ou de către orfici vezi Guthrie, *Orph. and GK. Rel.* 92 sq. Ideea apare în locuri foarte îndepărtate unul de altul. În China, în epoca Han, găsim răspândită o teorie astronomică potrivit căreia cerul și pământul au forma unui ou, pământul fiind înconjurat de sfera cerului așa cum gălbenușul unui ou este înconjurat de coaja sa (Kramer, *Mythologies of the Anc. World*, 384 și pentru conceptele identice din mitologia iraniană, *ibid.* 339).

3. Äet. 2.21.2, 31.1 (A56 şi 61). În acelaşi fel, el spune că soarele este mai mare decât luna (*D. L.* 8.77).

4. Äet. 2.10.2 (A50). Pentru pitagorici vezi Aristotel *De caelo*, 284b6, unde de asemenea conexiunea stângii şi dreptei cu senzaţia şi forţa de locomoţie este discutată.

(3) Soarele şi cele două emisfere

1. τὰς ἄρκτους, polii de nord şi de sud. Cf. Aristotel *Meteor.* 362a32, ἡ ἑτέρα ἄρκτος al polului sudic. Pentru rest vezi Heath, *Aristarchus*, 91 sq.

2. Aet. 2.13.2 şi 11 (A53 şi 54). Fixitatea stelelor ἐν τῷ κρυστάλλῳ sugerează faptul că el ar fi putut să fi copiat o teorie a lui Anaximene, dar există ambiguităţi şi dificultăţi în atribuire, şi nu este în nici un fel clar că Anaximene ar fi distins între stelele fixe şi planete, deşi aşa au considerat unii cercetători. Vezi vol. I.

3. Câteva opinii mai timpurii sunt menţionate de Millerd, (*Emped.* 66, Gilbert, *Met. Theor.* 683 sq.; Dreyer, *Plan. Systems*, 24 sq.; şi Bignone, *Emped.* 240, 346, n. 2 poate fi de asemenea consultat. Bignone este concis, fiindcă ştie că din dovezile existente nu se poate extrage vreo concluzie certă, şi această părere este împărtăşită de către Millerd, *DK*, şi alţii. Vezi şi Kranz în *Rh. Mus.* 1957, 123 sq.

4. Cuvântul este κυκλοτερής, nu ambiguul στρογγύλος.

5. Aet. 4.14.1 (A88). Specificarea este făcută de către Millerd, *Emped.* 68.

6. Vezi ex. Theophrastus, *De igne*, 73 (III, 72 Wimmer): ἀπὸ μὲν τοῦ ἡλίου φῶς ἅπτουσι τῇ ἀνακλάσει ἀπὸ τῶν λείων. Dezbaterile despre Empedocle arată clar că această tehnică era înţeleasă la vremea sa.

7. ἄθροισμα. Cf. folosirea lui ἀθροισμός de către Theophrastus, *De igne*, 73, în conexiune cu oglinzile-care-aprind.

8. Kranz îşi exprimă această opinie în *Philologus*, 1961, 290-5. Titan însuşi ca nume pentru soare nu mai apare altundeva până în epoca creştină, când este frecvent în poezie, cu toate acestea el este un Titan, şi anume Hyperion, cum apare devreme la Homer (*Il.*19.398; *Od.* 1.24) ca şi la scriitorii clasici târzii. Alternativ el este fiul lui Titan (Theia şi Hyperion în Hes. *Th.* 371-4; Hyperion, *ibid* 1011, *Od.* 12.176; *Hom. Hymn. Dem. 26*).

9. Vezi vol. I, 284 sq. Pentru a mai adăuga ceva, putem spune că ambii au folosit numele de Olympus pentru cerurile cele mai înalte. Cf. Empedocle, fr. 44 (citat în text) şi Philolaos A16. Diels (*SBB*, 1884, 353) credea că originea teoriei reflexiei soarelui ar fi incomprehensibilă fără presupunerea reflexiei din focul central, al lui Philolaos.

10. *Emped.* 68. Acesta, spune ea, este scopul criticii lui Aristotel din *De an.* 418b20, şi nu afirmaţia că lumina este un corp mobil care are nevoie de timp ca să călătorească. În context «se referă mai degrabă la posibilitatea luminii de a fi prezentă într-un mediu fără «actualizarea» ei, adică fără să fie perceptibilă în acel mediu». Nu pot descifra această aluzie, dacă nu cumva că ἡμᾶς δὲ λανθάνοντος este considerat a desemna faptul că noi nu vedem lumina, pe când în realitate expresia înseamnă că noi nu vedem mişcarea luminii. Faptul că luminii îi ia timp să parcurgă distanţe reprezintă o anticipare a cunoaşterii moderne, dar pentru Empedocle el decurgea în mod natural din concepţia sa că lumina este o substanţă materială «izvorâtă din corpul dătător de lumină» (Philop. *De an.* 334.34, A57). Aristotel, *loc. cit.* stabileşte: «Empedocle, şi oricine altcineva care spune acelaşi lucru ca şi el, greşeşte atunci când vorbeşte despre lumină ca deplasându-se şi fiind la un moment dat între pământ şi sfera înconjurătoare»; şi iarăşi *De sensu*, 446a26.

Pe de altă parte, Millerd atrage atenţia asupra unui fapt în general neobservat: nu doar Aetius spune că soarele este o reflexie în emisfera mai întunecată, dar şi Plutarh (*De facie*, 922c, A60) vorbeşte despre oamenii care nu au fost de acord cu Empedocle fiindcă acesta a afirmat că luna este o solidificare de aer *înconjurat de sfera de foc.* Nu pot pretinde că înţeleg din aceasta ce voia să spună Empedocle, dar în mod sigur expresia nu explică felul cum soarele poate fi o reflexie din sfera întunecată, cum credeau Millerd şi alţii.

11. Textul rămas de la Plutarh are ἀγλαώπιδος, dar acest cuvânt nu este cunoscut de altundeva, şi ἀλαώπιδος a fost universal acceptat de când a fost sugerat pentru prima dată de către Xylander (1532-76). Hesychius l-a definit prin

σκοτεινή, οὐ βλέπουσα și masc. ἀλαωπός este folosit ca ceață (ὁμίχλη) de către Nonnus, Dionys. 25.282.

12. Și Burnet, *EGP*, 239. Ceea ce am spus mai sus modifică afirmația din vol. I.

13. Cf. Burnet, *EGP*, 238, n. 4, 298, n. 1.

14. Aet. 3.8.1 (A65). Diels consideră βιαζομένου ca deponent, înțelegând τὸν ἥλιον ca obiect. Bignone, apărând această părere, spune că «textul doxografic din care este luată nota menționează soarele cu puțin înainte» (*Emped.* 350, n. 2). Menționarea soarelui în ps. – Plutarh este făcută la sfârșitul secțiunii anterioare, înainte de titlul περὶ χειμῶνος καὶ θέρους, așa încât ar fi extrem de greu să extrapolăm. În Stobaios nu apare deloc.

15. Aet, 2.24.7 (A59); Plut. *De facie*, 929c (fr. 42). Versul 1 din fr. ar putea fi: «Ea ascunde razele soarelui de pământ, în înalt», textul fiind nesigur. ἀπεσκεύασε ... ἔς τ' αἶαν καθύπερθεν *MSS.*, ἀπεσκέδασεν ... ἐς γαῖαν Xylander, ἀπεστέγασεν ... ἐς τ' ἂν ἴῃ *DK*. Hippolytos atribuie afirmațiile legate de cauzele eclipsei contemporanului lui Empedocle, lui Anaxagora (pag. 195 în prezentul volum). Este foarte posibil ca acesta din urmă să fi fost descoperitorul și Empedocle să-l fi urmat.

(4) Luna

1. Aet. 2.27.3; Plut, *Qu. Rom.* 288b, *De facie*, 922c (toate în A60); *D. L.* 8. 77.

2. Fr. 45. Vezi p. 59 anterior. Citind acest fragment, Achilles îl conectează cu «opinia majorității» cum că luna este ἀπόσπασμα τοῦ ἡλίου. Nu avem nici un motiv să credem că Empedocle gândea astfel, și Heidel a propus o corectură pentru ἀπόφασμα (reflexie). Vezi Bignone, *Emped.* 346, n. I. Zeller credea că expresia ar putea însemna doar că ea își ia lumina de la soare.

3. Fr. 43 din Plutarh, *De facie*, 929e, trad. Cherniss.

(5) Pământul

1. Dacă nu includem mărturia negativă despre faptul că l-a combătut pe Xenofan fiindcă a spus că adâncurile sunt ἀπείρονα (fr. 39; cf. vol. I).

2. Pentru Anaxagora vezi p. 195, 198 în prezentul volum, cf. și vol. I, și pentru Parmenide v. p. 58 anterior. Nu este sigur nicicum că Empedocle a gândit pământul ca fiind plat, și există oarecare forță în argumentele lui Millerd, *Emped.* 63, n. 6. Prin contrast Heath, *Aristarchus*, 91 sq.

3. *De caelo*, 295a17. La 300b3 există o altă referire la Empedocle, care spune că pământul «rămâne nemișcat datorită vârtejului», și cf. critica de la 295a31. Demonstrarea forței centrifuge prin mijlocirea cupei de apă învârtite rapid nu este de fapt relevantă în cazul pământului. O bună apreciere a meritelor și limitelor lui Empedocle apare în Gomperz, *Gr. Th. I*, 242. Mugler (*Dev. Cycl.* 37) crede că s-ar putea ca Aristotel să fi interpretat greșit stilul poetic al lui Empedocle, care intenționa să descrie ceva diferit, respectiv comportamentul unui corp solid plutind într-un lichid conținut într-un vas cilindric sau sferic. Cherniss pe de altă parte (*ACP*, 204, n. 234) spune că această comparație trebuie să fi urmărit să explice nu de ce pământul nu cade, ci de ce apa exterioară, aerul și focul, nu cad peste pământ. El se referă la Heidel, *Heroic Age of Science*, 188. Această teorie poate fi comparată cu cea a lui Anaxagora (p. 302 în prezentul volum); singura întrebare care se pune este dacă a fost posibilă o atât de greșită înțelegere a lui Empedocle.

(6) Marea

1. Observațiile doxografice sunt: (a) Aet 2.6.3. (A49) «Din pământ care a fost excesiv comprimat de forța de rotire, a izbucnit apa»; (b) *idem.* 3.16.3 (A66) «Empedocle numește marea sudoarea pământului, care a fost uscată de către soare datorită comprimării din ce în ce mai puternice». Tzetzes (vezi A66) a dat o descriere pitorească a stării de lucruri când lumea era tânără: «Potrivit lui Empedocle, filosoful naturalist, elementele erau încă în mișcare dezordonată chiar și după apariția pământului și mării: într-un moment dat focul a putut să se ridice și să ardă lucrurile, la un alt moment dat șuvoaiele de apă au putut să se reverse și să le inunde». Despre apa proaspătă a mării, Aelian, *Nat. an.* 9.64 (A66), p. 159 în prezentul volum, și în aceeași concepție vezi Democrit, p. 259 sq.

K. FORMAREA CREATURILOR VII

1. Bignone (*Emped.* 427) a arătat că este pro-

babil ca fr. 34 și 73 să se poată uni ca fiind două jumătăți ale unei comparații. [«Așa cum un bucătar pune prăjiturile în cuptor»], întărind făina cu apă, la fel Cypris după ce umezește pământul cu apă, și modelează formele lucrurilor vii dându-le apoi focului întețit să le întărească». Obiceiul de a face prăjituri de forme animale și omenești vine în sprijinul comparației. O altă comparație, descriind lucrarea lubirii în formarea compușilor, apare în fr. 33: «Ca și atunci când zeama de smochin fixează și întărește laptele cel alb». Zeama de smochin era folosită ca cheag, și versul este adaptat după Homer, *Il.*5.902. Aici ar putea reprezenta o referire fiziologică mai specială; cf. Plut. *Qu nat.* 917a (A78): «Unii spun că lacrimile ies ca zerul din lapte atunci când sângele este ațâțat; așa se întâmplă la Empedocle.»

2. Aet. 5.19.5 (A72). Pasajul a fost subiectul unei discuții considerabile, dar cum el pare să admită o interpretare simplă, referirile la alte opinii n-ar face decât să întunece, nu să clarifice exprimarea. Pentru a menționa doar una dintre cele mai recente, cea a lui Minar din *Phronesis,* 1963, 141 sq., presupune că cele patru studii la care se referă Aetius aparțin toate perioadei de creștere a lubirii. Dar supoziția sa că a face altfel înseamnă a conferi doar epocii de Vrajbă generare sexuală se bazează în întregime în mod neîntemeiat pe considerația că rezumatele doxografilor sunt complete. În același timp, ea trebuie să explice absența informației în legătură cu perioada de creștere a Vrajbei ca fiind datorată cel puțin în parte «stării fragmentare a tradiției noastre».

3. Vezi nota 10 de pe pagina 342.

4. ἐκ τῶν ὁμοίων. Că referirea se face la elemente, este clar din ceea ce urmează. Amendamentele sugerate sunt discutate de Bignone, *Emped.* 356, n. 6, dar nu par necesare. Elementele sunt ὁμοῖα (ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα fr. 17.35; cf. 62.6: la aceeași caracteristică se face aluzie în 22.1, ἄρθμια μὲν γὰρ ταῦτα ἑαυτῶν τάντα μέρεσσιν), fiindcă fiecare este modelat, atât cât permit aparențele, după Unul parmenidian, care era πᾶν ὁμοῖον (fr. 8.22). Înțelesul lui ὁμοῖον aici este «coerent interior», «omogen». De aceea elementele sunt așa, până când prin acțiunea lubirii ele sunt făcute ὁμοῖα unul cu altul (fr. 22.5) și convinse să se amestece în formarea lumii organice. Când amestecul este complet, în Sfera perfectă, totul este ὁμοῖον în ambele accepțiuni (Acesta este ἴσος ἑαυτῷ din fr. 29.3).

5. Distincția se face între animalele inferioare, pentru care impulsul sexual este pur fiziologic, și om, care are de asemenea și un simț estetic.

6. τὰ δὲ εἰς ἀέρα ἀναπτῆναι ὅσ' ἄν este amendamentul lui Diels pentru MS. ἀναπνεῖν ἧως ἄν (sau ὡς ἄν). Deși acesta poate fi tradus, corectura probabil că trebuie acceptată. Cf. demersul paralel al lui Diodor (1.7.5) τὰ μέν πλειστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρός τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά, și p. 206 în continuare.

7. După aceasta, *incerta omnia* (Diels), pentru că cel care a transcris nu era atent și a transformat ultimele cuvinte într-un nonsens. Ele trebuie să fi spus că lucrurile care aveau compoziție echilibrată aveau caracteristicile mai multor elemente. Acestea vor fi fost plantele, despre care Theophrastus spune (*De caus. plant.* 1.12.5, p. 21 Wimmer; vezi A70) că Empedocle le-a divizat substanța, atribuind pământul rădăcinilor ce se înfig în jos și aer tulpinilor ce cresc în sus. Cf. Aristotel *De an.* 415b28.

8. καθάπερ Ἐ. φησι γίνεσθαι ἐπὶ τῆς φιλότητος, Aristotel *De caelo,* 300b29. Cf. Simpl. *Fiz.* 371.33.

9. τῇ μέν. Traducerea este confirmată de către Aristotel *G. A,* 722b25-6.

10. Acest fr. primește o altă aplicație în Bignone, *Emped.* 410, dar interpretarea lui Diels, pe care el o respinge ca fiind eronată, este mai probabil să fie corectă (cel puțin în privința referirilor generale la ciclul evoluției, dacă nu și în detaliu). Obiecția lui Bignone (571, n. l) este aceea că ea include plantele printre organismele ale căror părți s-au separat dintr-o dată și au fost unite la întâmplare, în timp de Aristotel spune clar că Empedocle ar fi putut menționa «vițe de vie cu capete de măslin», ca și «oameni cu capete de boi» (*Fiz.* 199b10), iar Simplicius *ad. loc.* (382.30) confirmă că le-a omis. Oricum, nu prea este posibil, luând în considerație strădania sa deliberată de a fi coerent, ca Empedocle să nu fi prevăzut același proces și pentru plante și pentru animale. Dacă el s-a limitat la cele discutate anterior, atunci Aristotel avea dreptate să ia în râs pe acela care

a stabilit monștri animali (care erau deja cunoscuți din tradiția mitologică greacă), dar nu a avut curajul să enumere produsele surprinzătoare ale schemei sale din lumea vegetală. Includerea de către Aetius a plantelor este o confirmare că așa s-a întâmplat. Este greu să credem, așa cum ar fi vrut Bignone, că expresiile din fr. 20 descriu un individ atunci când e sănătos și atunci când e bolnav. Și mai improbabilă este afirmația lui Kranz, avansată fără argumente (*Emped.* 361), că subiectul acestor versuri este actul sexual.

11. Bignone (*Emped.* 569) vede aici afinități între Empedocle și doctrina orfică citată de Aristotel, *GA* 734a16, că părțile animalelor se nasc nu simultan ci una după alta, «ca ochiurile unei plase». Dar Aristotel se referă la formarea unui foetus în pântec, nu la teoria fantastică a lui Empedocle despre originea vieții într-o altă etapă a ciclului cosmic.

12. Vezi fr. 58. Adjectivul compus μουνομελῆ este sigur al lui Empedocle.

13. Astfel spus, așa cum lupta dintre Iubire și Vrajbă a continuat și s-a intensificat. Comentariile interpolate de Simplicius arată că el cel puțin credea că acestea (nu, cum considera Zeller, elementele) sunt δαίμονες în chestiune. Pentru μίσγεσθαι angajate în luptă cf. *e.g.* Hom. *Il.*4.456.

14. «Dieses» din traducerea din *DK* ar trebui să fie «Diese».

15. Sau «sterile». Diels sugera στείροις, o conjectură posibilă.

16. εἰλίποδα. Epitetul este o referire la o cireadă, și numai la o cireadă, la Homer. Cu același înțeles el apare mai târziu fără substantiv la Theocritus 25.131. M. Timpanaro Cardini (*Fizis*, 1960, 8) credea că ἀκριτόχειρα nu însemna la Empedocle «cu nenumărate membre», ci «cu mâini care nu sunt articulate cu degete separate», fenomen potrivit pentru ființele amestec între animal și om. Acest lucru este posibil. Cuvântul este probabil modelat după homericele ἀκριτόφυλλος și ἀκριτόφωνος. Cel dintâi (*Il.*2.868) semnifică, fără îndoială, faptul că frunzele sunt nenumărate, dar le numește *imperceptibile* (Lieselotte Solmsen în *Lex. d. frühgr. Epos: mit nicht zu unterscheidenden, dichten Blättern.*) ἀκριτόφωνος se aplică discursului lui Thersites din *Il.*2.246, unde desemnează mai degrabă confuzia decât abundența.

17. Probabil că a fost foarte prețuită de Gomperz, *Gr. Thinkers*, I, 244. Trebuie cel puțin să fim de acord cu faptul că ea reprezintă o încercare de a explica dovada sigură a unui țel în natură prin cauze pur naturale, sau, cum ar fi spus grecii, necesare. Această încredere în automatismul orb și neglijarea cauzei finale la Empedocle este în mod repetat criticată de Aristotel. Aceasta este intenția criticii sale din *Fiz.* 199b9. cf. și 196a20-5, *GC* 333b25, *Metaf.* 1000b12, *De caelo*, 300b25-30, *PA* 640a19, *De resp.* 473a15.

Pentru o privire sceptică vezi Millerd, *Emped.* 58. Ea credea că Simplicius i-a atribuit în mod greșit lui Empedocle o idee pe care Aristotel o punea pe seama altora, menționându-l pur accidental pe Empedocle. Aceasta este probabil o cale *posibilă* de interpretare pentru *Fiz.* 198b27, dar eu nu cred că este potrivită, mai ales că în alte locuri Aristotel îl critică pe Empedocle în același fel. Nici nu văd forța remarcii lui Zeller (ZN, 989, n. 3), acceptată de Millerd, că această teorie evoluționistă bazată pe întâmplare nu ar fi putut apărea până când nu s-a dezvoltat explicația teleologică pe care intenționa să o înlocuiască. Mai degrabă exprimarea filosofică a teleologiei (opusă celei mitologice, naive) dezvoltată de Socrate, Platon și Aristotel, a reprezentat un atac deliberat la adresa automatismului științei mai timpurii. Luria, *Anf. d. gr. Denkens*, 1963, 153, n. 208, redă de asemenea o viziune extrem de sceptică, dar din altă perspectivă decât cea a lui M. Timpanaro Cardini în *Fizis*, 1960.

18. Vezi Guthrie, *Orph. and Gk. Rel* 101 sq. și 145, n. 24 și 25, pentru dovezi în legătură cu acest paragraf.

19. Unii au crezut că ele seamănă mai degrabă cu οὐλοφυεῖς din stadiile mai timpurii ale progresului Vrajbei. «Totalitatea» naturii lor androgine, și forma sferică, păreau că indică această direcție, iar transformarea lor în bărbați și femei obișnuite a fost rezultatul unui drastic act de separare. Se poate dovedi și că οὐλοφυεῖς, presupunând că ele erau în primul rând suficient de avansate biologic, ar fi dus vieți mai fericite și mai bune decât ale noastre, de vreme ce Iubirea era atunci mai puternică de-

cât este acum; și hermafroditii aristofanici erau mai fericiți decât succesorii lor monosexuali.

Pe de altă parte, (1) creaturile lui Aristofan aveau chiar mai multe membre și organe sexuale decât avem noi, pe când οὐλοφυεῖς nu aveau deloc; (2) ființele bisexuale apar printre monștri în fr. 61; (3) la Empedocle ființele umane ale unei perioade în care iubirea era mai puternică nu erau numai fericite ci și moral perfecte și adoratori pioși, pe când creaturile lui Aristofan erau atât de hulitoare încât au încercat să tulbure cerul și să atace pe zei. Intelectul lui Platon era plină de motive tradiționale, dar nu este înțelept să examinăm prea de aproape un basm pe care un geniu plin de imaginație l-a pus în gura unuia dintre cei mai mari poeți comici. Eu însumi nu pot crede că οὐλοφυεῖς τύποι ar avea vreo formă umană. Cf. 143 în prezentul volum.

20. S-ar putea să fie utilă comparația cu ceea ce se spune despre stadiul corespunzător al ciclului cosmic (p. 125 sq. din prezentul volum).

21. *De resp.* 477a32 (cf *PA*, 648a25, p. 66 mai sus). La fel Theophrastus, *CP*, 1.21.5 (*DK*, A73). Este adevărat că Aristotel nu ne dă nici o indicație despre faptul că vorbește despre lumea actuală, dar acesta este dovedit de Theophrastus în următorul capitol din *De causis plant.* (1.22.2-3, II, 43, Wimmer) ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τοῦτ' ἄτοπον ...τὸ γεννήσασαν ἐν τῷ ξηρῷ τὴν φύσιν μεταίρειν εἰς τὸ ὑγρόν· τῶς γὰρ ἂν διέμενεν ἡ πῶς οἷόν τε καὶ διαμένειν ὀντιναοῦν χρόνον εἴπερ ἦν ὅμοια τοῖς νῦν; ἔτι δ' αὐτὸ τὸ συμβαῖνον κατὰ τὴν νῦν γέννησιν ἀποσημαίνει. El adaugă aici alte două probleme: (a) că în teoria despre ființele vii a lui Empedocle acestea își schimbă habitatul după naștere, acelea născute pe pământ uscat intrând în apă; (b) că acestea se referă la o altă epocă, nu la cea actuală. φῦλον ἄμουσον ἄγουσα πολυσπερέων καμασήνων din Empedocle fr. 74 ar putea fi o descriere a lui (a). Subiectul trebuie să fie iubirea, care «conduce» sau «îndeamnă» peștii către apă. Procesul invers apare la Anaximandru (A30, vol. I).

22. ἐννυχίους, literal «noaptea», folosit pentru locuitorii Hadesului de Sofocle, *O. C.* 1558; la Homer și Hesiod nu fac nimic în timpul nopții. Aceste forme de viață timpurii apar pe pământ înainte chiar de a fi fost soarele, cum se spune explicit despre o altă formă timpurie de viață, respectiv arborii și plantele (A70, p. 141 în prezentul volum).

23. Un punct slab în demersul lui Minar din *Phronesis*, 1963, este greșeala de a nu vedea că diferențierea sexuală, ca orice diferențiere, nu este un bine ci este lucrarea Vrajbei. Notați lipsa de sexualitate a divinității din fr. 29 și 134. Faptul că sexele sunt *atrase* unul de altul poate fi acțiunea Iubirii, deși Hippolytos spune că apropierea lor este provocată de Vrajbă (vezi *Ref.* 7.29.22, 30.4, p. 214, 216 Wendland), dar acesta este un lucru cu totul diferit.

24. Vezi Bignone, *Emped.* 581, și cf. elaborata reconstrucție a lui Reiche, *Empedocle's mixture*, etc. 62 sq., în comparația între filogeneză și ontogeneză.

25. Pentru unele detalii vezi Guthrie, *In the Beginning*, cap. 1 și 2, și cf. vol. I, 385 sq.

26. Vezi Plut *Qu. Fiz.* 917c. Referința la vedere se datorează legăturilor pe care le face Wyttenbach. Cataudella (*Riv di filol.* 1960, 128 sq.) sugerează *o* lectură mai apropiată de MSS, dar găsesc că aluzia la efectele afrodisiace asupra procesului digestiei este mai apropiată de lipsa de pudoare a lui Catullus (el citează pe Catullus 32.9 ca o paralelă) decât de prezentul context. În orice caz Plutarh citează versul pentru a ilustra efectele apropierii, nu ale sațietății, pe care le-a menționat anterior ca alternativă distinctă.

27. Consider ζῷα ca însemnând creaturile vii *așa cum le cunoaștem*: Empedocle nu spune că arborii precedau «ființele brute».

28. περιαπλωθῆναι, pe care Diels îl crede «*omnio ineptum*» (*Dox* 439), este astăzi în mod obișnuit justificat prin referire la curioasa teorie a lui Empedocle despre soare.

29. Plutarh (*Qu. conv.* 649c, despre fr. 77-8) spune că Empedocle atribuie verdele permanent lui ὁμαλὸτης κράσεως și lui συμμετρία πόρων. Acestea îngăduie hranei să urce încet și regulat, deci în cantități suficiente. Cum hrana este extrasă din pământ sub forma umezelii, cele două explicații sunt complementare. Plutarh descrie mecanismul prin care frunzele mereu verzi obțin o mai mare cantitate de umezeală.

30. Această idee a fost elaborată în Hippocr. *De morbis*, 4.34 (VII, 546 Littré).

31. Nu văd de ce ar fi necesar să modificăm MS. χρηστικόν pentru χρηστὸν τόν cu Diels. Pentru o altă remarcă legată de natura plantelor verzi p. 342, n. 7 mai sus. Un citat din Empedocle însuși (fr. 81) spune că vinul este apă din scoarță, putrezită și fermentată în lemn.

32. [Arist.] *De plantis* 815a15, Plut. *Qu. nat.* 911d (*DK*, 31A70, 59A116) cf. Platon, *Tim.* 77a-b,

33. Umezeală, ἰκμάς. Paralela cu viața umană este dezvoltată puțin mai încolo (p. 544 Littré): ἐπὴν δὲ φάγῃ ἢ πίῃ ὁ ἄνθρωπος, ἥλκει τό σῶμα ἐς ἐωυτὸ ἐκ τῆς κοιλίης τῆς ἰκμάδος τῆς εἰρημένης ... ὥσπερ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἥλκει ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ὁμοίη ἰκμὰς τὴν ὁμοίην. Despre embrion vezi și p. 498 καὶ δή καὶ διοζοῦται ὡς δένδρον, care poate fi comparat cu folosirea lui ὄζος pentru ureche la Empedocle.

34. Diod. 1.7. Originile cosmogoniei și zoogoniei lui Diodor sunt o problemă extrem de controversată. W. Spoerri a dedicat acestui subiect o carte, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (1959), în care se pot găsi referințe. El crede că Diodor și-a adunat materialul ca pe un întreg sistematic, semn fără greș al gândirii din perioada sa. Aceasta nu este însă disputată, și capitolul conține cu siguranță pasaje de factură pur presocratică, unele dintre ele arătând influența lui Empedocle. Pentru un rezumat al discuțiilor recente vezi *In the Beginning* a mea, 122, n. 10 și expunerea lui Spoerri din *Gött. Gel. Anz*, 1963.

35. διασπασθέντος τοῦ οὐλοφυοῦς. La Anaximandru, A30 (Aetius) avem περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ, iar într-o versiune latină avem «*ruptis illis*».

36. Inferența este făcută de Bignone, *Emped.* 580-4. «Uterele cu rădăcini în pământ» apar la Lucr. (5.808) și Censorinus, *De die nat.* (4.9). R. Philippson, în *Phil. Woch.* 1929, 672 sq., arată unele argumente ce sugerează că ele își au originea la Democrit. Este reevaluată comparația dintre analogia embriologică aplicată copacilor, din versiunea lui Aetius, referitoare la Empedocle, și acestea.

L. STRUCTURA NATURII ANIMATE: FIZIOLOGIA

(1) Proporția amestecului

1. P. 116 mai sus.

2. τέλος τι πρός ὃ ἡ κίνησις περαίνει (641b24).

3. χόανος «vas de topire» mai degrabă decât «coș de fum», așa cum a fost tradus adesea. Cf. Hom. *Il.*18.470, Hes. *Th.* 863. Metafora provine din sfera prelucrării metalului (vezi și Solmsen în *JHI*, 1963, 477). Traducerea «coș de fum» a fost influențată probabil de credința (indubitabil adevărată) că realitatea de dincolo de metaforă este reprezentată de πόροι sau acele canale înguste care fac posibil amestecul.

4. Ultimul vers este adăugat de Simplicius, *Fiz.* 300.24.

5. Simplicius (*De an.* 68, vezi Emped. fr. 96) spune și el că formula este de fapt 4 de foc, 2 de pământ și câte 1 de aer și apă. El presupune că Nestis este aici folosită pentru a le acoperi deopotrivă pe ultimele două. Nu prea este posibil acest lucru, deși el ar explica o problemă din acest punct, respectiv de ce Empedocle ar vorbi despre o proporție de 4:2:2 și nu de 2:1:1. Theophrastus (*De sensu*, 23) vorbește și el despre os și păr ca incluzând «toate elementele». Vezi Aetius, mai sus (Acestea modifică afirmația din vol. I).

6. Ultimele cuvinte sunt luminate prin intermediul rezumatului cosmogonic hipocratic *De carnibus*, cap. 3 (VIII, 586 Littré) care pare să datoreze ceva lui Empedocle: «Într-o lungă perioadă de căldură, ceea ce s-a format din putrefacția pământului și s-a îngrășat și a reținut cele mai mici cantități de umezeală a fost ars cel mai repede și a devenit oase». Teoria originii vieții dintr-o «putrefacție» primitivă a pământului apare în diverse surse. Despre întrebuințarea ei în gândirea presocratică, cf. Platon, Phaidon, 96b.

7. εἴτε πλεόνεσσι Panzerbieter pentru εἴτε πλέον ἐστι din Simplicius.

8. ἐξ ὧν αἷμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἴδεα σαρκός. (Literal «diferitele forme de carne,» dar cf.26.4, ἄλλων ἔθνεα θηρῶν. Mă îndoiesc că «soust die Arten von Fleisch» din *DK* se potrivește). Acestea înseamnă că sângele însuși ar fi o formă de carne, dacă într-adevăr se aplică aceeași formulă pentru ambele. Cuvântul grecesc σάρξ, care de la Homer înainte a fost folosit în mod regulat la plural, acoperea o arie mai largă decât aceea desemnată de «carne» în limbile moderne. (Cf. conținutul tratatului hipocratic *De carnibus*). Probabil însă că sângele

conține o mai mare proporție de apă decât carnea. Poate că Empedocle a intenționat să aibă în vedere aceasta când a vorbit de «aproximativ egal» sau cu «puțin mai mult sau puțin mai puțin». Aceste expresii arată că cel puțin doctrina proporțiilor exacte ce ar constitui distincția esențială dintre diferitele substanțe organice era relativizată atunci când se făcea demersul observării diferențelor între cele ce aparțineau unui aceluiași tip. Același lucru s-ar fi putut întâmpla și pentru os; cf. distincția realizată în *De carn.* între compoziția oaselor solide și a celor poroase (VIII, 588L). (Bignone, *Emped.* 469 n., a sugerat că limbajul de aproximare a fost folosit pentru a permite atât prezența lubirii cât și pe aceea a elementelor. Deși lubirea era în mod sigur prezentă, nu cred că era modul potrivit de a se referi la subiect).

9. În prelegeri.

10. Tradus la p. 107-108 mai sus.

11. Argumentul lui Aristotel îi privește pe aceia care spun că percepția este aceea a asemănătorului de către asemănător (ca de ex. în Empedocle, fr. 109). Acesta duce la concluzia absurdă că sufletul perceptibil trebuie să conțină natura numărului infinit de lucruri pe care le percepe. Nu este de ajuns să spunem că el conține pur și simplu cele patru elemente din care sunt compuse toate, fiindcă atunci cum ar putea fi el conștient de obiecte ca entități separate? Caracterul lor specific depinde nu de elementele comune, ci de *logosul* în care, în fiecare caz separat, ele se combină.

Cuvintele καὶ τῶν ἄλλων ἡκαστον din Simplicius ar putea însemna doar «fiecare din celelalte forme organice», dar în lumina referinței lui Aristotel la ἄλλο ὁτιοῦν τῶν συνθέτων ar trebui probabil interpretat mai larg.

12. Deși nu fără pericole, se poate admite aici citarea afirmației lui Bignone că Empedocle scria la urma urmelor un poem, nu un tratat (*Emped.* 363, n 1).

13. Fr. 105, p. 152 în prezentul volum (pentru Michael Servet, în secolul al șaisprezecelea sufletul își avea locul în sânge – Vezi Toulmin, *Arch. of Matter*, 308).

14. Fr. 98 (p. 144 anterior) și Theofr. *Sens.* 10.

(2) Medicina și fiziologia: reproducerea

1. Galen 10.5 (Wellmann, *Frr. gr. Ärzte*, 109 sq., parte din DK, 31A3); pentru Philistion «Sicilianul», *D. L.* 8.86 având ca sursă Callimachus (el a lucrat probabil în Siracuza, Wellmann, 68); Plinius, *N. H.* 29.1.5 (*DK*, 31A3)

2. Cornford, *Plato's Cosmology*, 334; Jaeger, *Diokles*, 9 sq.

3. Aet. 5.14.2 (*DK*, A82) trebuie respins. Este în contradicție cu Aristotel și pare să se datoreze confuziei cu un alt filosof (Bignone, *Emped.* 336, n. 2; Lesky, *Zeugungslehren*, 31, n. 1). Despre simetria porilor și sterilitatea catârilor cf. *ZN*, 991, n. 1.

4. Arist, *PA*, 648a29-31, citat la p. 66 mai sus. Vezi Lesky, *op. cit.* 31 sq., *Die Wärmetheorie des Empedokles.*

5. Opunându-se acelora care spun că ea este deja prezentă în sămânță.

6. Empedocle însuși pare să fi fost mai rațional decât acest rezumat despre el. Probabil că înțelesul, așa cum arată Platt (*ad. loc.* în trad. Oxford), e acela că dacă orice concepere are loc direct după menstruație, rezultatul este masculin, dacă are loc mai târziu, produsul este feminin. Dar potrivit lui Galen (*ad.* fr. 67) se pune problema că partea dreaptă a matricei este mai caldă decât cea stângă, în timp ce cuvintele lui Censorinus (5.4., *DK*, A81) par să implice faptul că sexul depinde de proveniența seminței din testicolul-dreapta (masculin) sau stânga (feminin). Cel puțin «*ex dextris partibus profuso semine*» nu pare să se refere la matricea primitoare. (vezi și G. E. R. Lloyd, în *JHS*, 1962, 60, nr. 19. El crede că interpretarea lui Censorinus ar trebui probabil exclusă) Afirmațiile lui Empedocle nu s-au păstrat.

7. ἐν καθαροῖσι. καθαίρεσθαι, κὰθαρσις sunt cuvintele folosite pentru menstruație.

8. Ed. lui Galen are ἐν γὰρ θερμοτέρῳ τὰ κατ' ἄρρενα ἐπλετο γαίης (cu hiat), pe care Diels îl corectează ca τοκάς ἄρρενος ἔπλετο γαστήρ. Observând că Empedocle a adoptat viziunea răspândită că pământul a fost mama originară a animalelor și oamenilor și credea că primii masculi au apărut în părțile estice și sudice ale pământului fiindcă acestea erau mai calde (Aet. 5.7.1, A81), nu pare necesar să modificăm ultimele cuvinte. Cf. Guthrie, *In the Beginning*, cap 1, nr. 8.

9. Aet, 5.10.1 și 11.1 (A81). Înțelesul propoziției despre asemănări ar putea fi inferat din

afirmația mai completă a tratatului hipocratic *De genitura 8* (VII, 480L.): sămânța este furnizată de corpurile ambilor părinți și acele părți ale produsului care conțin mai multe din semințele unui părinte vor semăna cu părțile corespunzătoare ale părintelui. Dar potrivit lui Empedocle și temperatura juca un rol aici, ca și în determinarea sexului, dacă e să-l credem pe Censorinus (A81, dar vezi Losky, *op. cit.* 36 sq. despre aceste pasaje).

10. Toate aceste afirmații depind de surse secundare, Aetius, Censorinus și Soranus. Vezi A83, 84, 79. La întrebarea ce organ s-a format mai întâi, s-au dat în secolul al cincilea mai multe răspunsuri, ce difereau între ele în funcție de viziunea despre care era organul central și cel mai vital. Astfel Aclmaeon (A13) și Anaxagora (A108) au spus că este creierul. Pentru Democrit vezi p. 286 în prezentul volum.

11. Soranus (timpuriu în secolul al doilea p.Chr) citat în A80, Arist. *GA* 738a16 sq., repetat la 767a2 și *HA*, 582a34. Alți medici, spune Soranus, au crezut că menstruația apare mai degrabă pe lună plină (Wellmann, *FGÄ*, 1-197), pe când el însuși credea mai nuanțat că timpul menstrei diferă de la femeie la femeie.

12. *MS* are τὴν ἀναπνοὴν τοῦ πρώτου ζῴου γενέσθαι. Diels (*Dox.* 411) înlătură πρώτου și modifică pe γίνεσθαι, vezi 5.15.3. *DK* și Bignone (*Emped.* 359) au restaurat textul originar, dar corecturile sunt puternic apărate de către Reiche, *Emp.'s Mixture*, 67. Nu cred că prin τὸ πρῶτον ζῷον Empedocle a înțeles în mod necesar «natura cea întreagă», cum insistă Reiche (el este în general înclinat să atribuie lui Empedocle o precizie științifică ce ar putea fi excesivă), și MS este avantajat de cuvintele cu care începe următoarea propoziție, τὴν δὲ νῦν κατέχουσαν, pe care Bignone o traduce cu «Nella condizione presente» (Substantivul neexprimat este ἀναπνοήν). Pasajul poate fi comparat cu scurta explicație în legătură cu același fenomen din Philolaus. Philistion, ca și Philolaus, crede că scopul respirației era răcirea lui ἔμφυτος θερμασία (Wellmann, *FGÄ*, 71), iar răcirea era o funcție principală și la Aristotel.

(3) Respirația

1. În *JHS*, 1957 (I), 31–4. vezi p. 348, nr. 14 în prezentul volum. Articolul d-lui Booth se află în *JHS*, 1960, 10 sq. Signora M. Timpanaro Cardini în *Parola del Passato*, 1957, a ajuns independent la aproape aceleași concluzii ca și Booth.

2. Aici terminologia vagă începe să se facă simțită. πὺματον înseamnă pur și simplu ultimul, cel mai adânc sau cel mai îndepărtat. *DK* și alții au considerat πύματον σῶμα ca însemnând la suprafața corpului, ceea ce apare la urmă atunci când este privit din interior. În interpretarea lui Booth privim în interior dinspre exterior. Signora Cardini traduce puțin diferit (*loc. cit.* 259)

3. ῥινῶν ἔσχατα τέρθρα Potrivit lui Burnet, *DK* și mulți alții (urmându-i pe Karsten și Lommatzsch), ῥινῶν este pl. lui ῥινός, piele. Timpanaro și Booth îl derivă din ῥῖνες, nări. Astfel a fost înțeles de către Aristotel, pe care Diels îl găsește vinovat de «o ridicolă neînțelegere». Profesorul Verdenius mi-a spus (într-o scrisoare) că nu poate accepta traducerea lui Booth a πύματον, și crede că ῥινῶν înseamnă piele, pl. datorându-se constrângerilor metrice și de asemenea dorinței de a se juca cu un dublu înțeles: pielea din teoria lui Empedocle este o colecție de nări.

4. Limbajul, cum remarca Millerd (*Emped.* 73) sugerează o metaforă de asediu; dar dublul sens al lui ἄκρα κρατύνων («stăpânind înălțimile») nu poate fi păstrat fără alterarea sensului.

5. λίφαιμοι, «parțial umplute cu sânge» (Booth) mai degrabă decât «fără sânge» al traducătorilor anteriori. Cf. Arist. *De resp.* 473b2 φλέβας ... ἐν αἷς ἔνεστι μέν αἷμα, οὐ μέντοι πλῆρεις εἰσὶν αἵματος.

6. Rolul său în servirea vinului este descris de Heron din Alexandria (*Pneum.* 1.7).

7. Interpretările lui Burnet și Millerd sunt greșite datorită presupunerii lor că respectiva clepsidră este ceasul-de-apă cu care are asemănări superficiale și de la care împrumută numele. Vezi H. Last, în *CQ*, 1924, 169-73 și Guthrie, *Aristotel on the Heavens* (Loeb ed.), 26, n. (a). O descriere integrală a funcționării ei apare la [Arist.] *Probl.* 914b sq., unde se spune că Anaxagora oferă și el o explicație a fenomenelor implicate. Nu există nici o dovadă care să arate dacă el a fost interesat de problema în sine sau, ca Empedocle, a folosit clepsidra ca analogie pentru altceva.

8. Ex, Ross, *Parva Nat.* 314: «Fie că ne place fie că nu, Empedocle se referă explicit la tuburi extinse pe toată suprafața corpului». Ross acceptă că aceasta este «o explicare a respirației absolut paradoxală».

9. Vezi Timpanaro Cardini, *P. del Pass.* 1957, 261, nr. 3 și p. 347, n. 3 mai sus.

10. Despre φλέβας, vezi Cardini, *loc. cit.* 258 sq.

11. ῥινῶν ca în Empedocle. Cum spune Booth, Aetius nu păstrează de obicei limbajul poetic al lui Empedocle în rezumatele sale seci, în proză, și ar fi fost probabil să rețină pe ῥινῶν în sensul neobișnuit de «piele» sau «piei». Pentru Reiche (*E.'s. Mixture*, etc. 74) și alții, Aetius pur și simplu preia greșeala lui Aristotel, identificând cuvântul cu «nări».

12. Căruia îi este atribuită în *Anon. Lond.* 20.45 o teorie conform căreia noi respirăm «nu numai prin gură, ci și prin întreg corpul».

13. «Dacă Empedocle nu credea în vid... atunci el trebuie să fi presupus că ceva era înlocuit de sânge în adâncul corpului; acesta era probabil tot aerul, care trebuia să se ducă undeva» (Booth, *JHS*, 1960, 14). În legătură cu teoria lui Philistion vezi de asemeni Cardini, *loc. cit.* 261–4.

14. Booth se ridică împotriva teoriei lui D. J. Furley, care merită menționată în concluzie. Chiar dacă Empedocle credea, spune Furley, că noi respirăm prin tot corpul, el trebuie să fi știut că respirăm și prin nas și prin gură; și el sugerează că dificultățile de interpretare sunt evitate dacă presupunem că partea de sus a clepsidrei corespundea nasului (sau nasului și gurii), iar partea de jos a ei, porilor pielii. Noi inspirăm pe nas așa cum expirăm prin pori, și *vice versa*, proces posibil datorită oscilației sângelui. Atracția acestei explicații se datorează modului simplu în care se stabilește o funcție pentru ambele trăsături caracteristice ale clepsidrei, dar, așa cum a arătat Booth, ea nu este lipsită de dificultăți, și cum întregul principiu al clepsidrei depinde atât de deschiderea superioară cât și de fundul perforat, cea dintâi este utilă în orice caz și în cealaltă explicație.

15. Cf. Simpl. *Fiz.* 647.30 În *Pneumatica* Heron din Alexandria (*prooem*, vol. I, 4-5, Schmidt) demonstrează corporalitatea aerului în același fel ca și Empedocle, în cursul unei argumentări desemnate să dovedească faptul că vidul există, dispersat între particule ale corpului ca aerul, focul și apa.

16. Vezi p. 102 sq., mai sus.

17. ὄψει ἀδηλον, Hippol. *Ref.* 1.7.1., A7.

18. Farrington, *Greek Science*, I, 55; Wightman, *Growth*, 15, n. 1.

19. Ex. Cornford, Vlastos, Furley. Vezi Furley, *JHS*, 1957 (I), 31 și 34.

(4) Somnul și moartea

1. 5.25.4. Este evident un cuvânt lipsă. Ἐ. τὸν θάνατον γίγνεσθαι διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη, căci nu dau nici un antecedent plural al lui ὧν. Reiske adaugă <καὶ γεώδους> și *DK* (A85) adaugă în plus celelelalte două elemente, făcând ca propoziția să însemne pur și simplu că moartea este o dezintegrare a tuturor elementelor din care este format corpul uman. Dar lucrul important este îndepărtarea *căldurii*, așa cum se arată nu doar în 24.2, ci și prin locul special pe care focul îl ocupă în sistemul lui Empedocle, în special în conexiune cu viața (p. 140 sq.: creșterea se datorează prezenței căldurii, Aet, 5.27.1, A77). Probabil că restaurarea necesară este διαχωρισμὸν τοῦ πυρώδους <ἀπὸ τῶν στοιχείων> ἐξ ὧν κτλ. (Aceasta a fost scrisă anterior sugestiei aproximativ similare a lui Cataudella, *Riv. di Filol.* 1960, 127.)

2. Reiche (*E.'s Mixture*, 19) crede altceva. Întreaga problemă legată de credințele lui Empedocle despre suflet și imortalitatea sa vor fi discutate mai pe larg în conexiune cu *Purificările*.

3. ἔκλειψις τοῦ πυρός într-un cadavru, Theofr. *De sensu*, 3.

(5) Nebunia

1. Bignone (*Emped.* 385, n. 1), deși pune în legătură acestea cu doctrina din *Katharmoi*, greșește atunci când traduce prin *purgamentum*. El traduce grecescul κάθαρσις sau καθαρμός. Explicația corectă este aceea oferită de A. Delatte, *Conceptions de l'enthousiasme* 21–5, sugerând că Caelius Aurelianus este o sursă demnă de încredere. Unii preferă scepticismul prudent al lui Hackforth, care în mod

potrivit ne amintește că avem de-a face cu un scriitor al secolului al cincilea p.Chr (*Plato's Phaedrus'* 58).

2. Sau «cel mai echitabil». Pentru corectura făcută de Aram Frenkian pentru ἐστι din *MS.* (înlăturată de *DK* pe urmele lui Mullach) prin ἴσα, vezi *Philologus*, 1963, 313.

M. CUNOAȘTERE, GÂNDIRE, SENZAȚIE

(1) Orice cunoaștere se face de la asemănător la asemănător

1. Demersul lui Theophrastus despre simțuri este în general reprodus (așa cum se va întâmpla și în prezenta lucrare) numai prin propoziții disparate în operele istoricilor filosofiei și psihologiei grecești. Pentru scrierea ca întreg cititorii pot consulta G. M. Stratton, *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle*, care dă textul integral, traducere și note. Cu secțiunea prezentă se pot compara părțile relevante din Beare, *Gk. Th. of Elem. Cogn.*

2. Arist. *De an.* 427a11, *Metaf.* 1009b18; Emped. fr. 106, 108, în *Metaf.* Aristotel parafrazează fr. 106 că «atunci când ne schimbăm condiția, ne schimbăm și gândirea».

3. În v. *1.* τεθραμμένη este amendamentul lui Grotius la MS τετραμμένα «Gândire», adică νόημα. Pentru semnificația lui νοεῖν și a corelativelor sale, vezi p. 27 sq., în prezentul volum. În fr. 107 verbul φρονεῖν este folosit aparent ca sinonim. Autorul tratatului hipocratic *De corde* spune că mintea (γμώμη) stă în ventricolul stâng, care guvernează restul sufletului (IX, 88 Littré).

4. În lumina cuvintelor lui Theophrastus abia citate (*De sensu*, 10), nu cred că ne putem îndoi de faptul că fr. 109 și 107 formează un singur citat.

5. Acestea au un sens clar, dar ecoul termenilor folosiți în misterii (καθαρός, ἐποπτεύω, μελέτη) a fost remarcat de câțiva cercetători. Vezi *DK, ad loc, Souiothé* în *Arch. de Philos.* 1932, 441, nr. 2; Bignone, *Emped*, 480 sq. Textul din Hippolytos conține câteva denaturări, pentru care vezi *DK*, dar sensul este aproape neîndoielnic. Ultimul vers este corect citat de Sextus. Adresarea la persoana a doua singular indică faptul că pasajul provine din *Fizica.*

6. Cf. Aet. 4.9.6. (*D. K.* 28A47), «Parmenide, Empedocle, Anaxagora, Democrit, Epicur și Heraclit, spun că senzațiile particulare au loc potrivit simetriei porilor; obiectul potrivit fiecărui simț pătrunde în organul de simț». Tendința de a grupa filosofii la un loc este caracteristică doxografilor, și nu avem nici o altă dovadă că Parmenide ar fi împărtășit această teorie.

(2) Porii și scurgerile

1. A89, din *Quaestiones* ale lui Alexandru din Aphrodisias, probabil dependent de Theophrastus. Cu această explicație a magnetismului trebuie să comparăm p. 234-235, 262, din prezentul volum. Puterea de atracție a pietrelor magnetice a fost cunoscută grecilor de la Thales, dacă nu de mai înainte, și în vremea romanilor și puterea lor de respingere, deși nu fusese înțeles principiul polarității. Ei nu l-au folosit practic (ex. ei nu au inventat, cum au făcut chinezii, compasul), nici nu au făurit magneți artificiali. Pentru o scurtă expunere a cunoștințelor lor despre magnetism, vezi Cohen și Drabkin, *Source Book* 310 și pentru o discuție mai lungă, Rommel, în *R. E.* XIV, I, 474-86.

2. *De an* 410a30, luat după Theophrastus, *De sensu.* 23.

3. Arist. *GC*, 326b8 sq., Theof., *De sensu* 13.

4. Luria face o sugestie interesantă în cartea sa *Anf. gr. Denkens* (p. 87), că atunci când Empedocle spunea că erau peste tot *pori*, el descria o proprietate sau capacitate (*Fähigkeit*) a corpurilor, capacitatea de a fi flexibile și de a lăsa un pasaj strâmt pentru pătrunderea altor corpuri. Când un corp se împinge acolo, el umple *poroi*; acolo unde nu a pătruns încă nici un corp, *poroi* există doar ca o posibilitate. Această idee aduce probabil mai mult cu potențialitatea aristotelică, dar s-ar putea sprijini și pe observația că din vremurile mai vechi (ex. Hom. *Il.*2.592, 14.433) πόρος însemnând un vad, și loc gol în apa râului nu există până când nu își face un obiect oarecare drum prin aceasta.

5. Cf. Philop. *GC* 178.2 (A87): ἴσμεν δὲ ὅτι οἱ τοὺς πόρους ὑποτιθέμενοι οὐ κενοὺς ὑπετίθεντο τούτους, ἀλλὰ πεπληρωμένους λεπτομερεστέρου τινὸς σώματος οἷον ἀέρος.

(3) Vederea

1. Cf. A. E. Haas în *Arch. f. Gesch. d. Phil* 1907.

Haas este mai clar în divizarea și precizarea teoriilor decât în evaluarea lor.

2. Sensul neobișnuit al lui βηλός tradus astfel de Burnet, G. R. T. și W. D. Ross, Millerd, Beare. Alex. *ad. loc.* spune că aici el înseamnă οὐρανός, și la fel Diels. Dar acesta pare să fie un sens târziu, aflat doar la Quintus Smyrnaeus și mai încolo cu calificativul ἀστερόεις, și imaginea vie pe care o lasă textul lui Empedocle se servește mai bine de sensul clasic. Traducerea lui Bignone, «orizont», sugerează mai degrabă puterea unei lămpi moderne decât a aceleia antice.

3. Adică în timpul când «Afrodita a creat ochii» (fr. 86, cf. 95). Burnet și Beare au înțeles că iubirea însăși este aici subiectul, și au făcut ca focul să fie obiectul, dar nu pare probabil.

4. MS. variază între λοχάζετο și ἐχεύατο: λοχεύσατο Förster, urmat de Ross. Dacă λοχάζετο este corect, semnificația pare aceea de «ascuns adânc în pupilă».

5. κούρη înseamnă atât pupila ochiului, cât și fată. Empedocle folosește și ὀθόναι «învelișuri subțiri» (haine protectoare?) pentru membranele din jurul pupilei.

6. Capacitatea de a vedea noaptea a fost atribuită de cei vechi nu doar anumitor animale ci și anumitor oameni, ex. Tiberius (Haas, *Archiv.*, 1907, 359).

7. Pentru această aparentă limitare cf. p. 331, n. 2 mai sus.

8. Textul, așa cum există, este corupt sau incomplet. Această traducere (ce diferă de aceea din *DK*) este mai apropiată de Stratton, *GK. Physiol. Psychol.*, p. 164, n. 28.

9. Pentru o utilizare similară a lui ἐπανισόω vezi Platon, *Prot.* 321a.

10. «*Chiar și* acelea», fiindcă unii ne-am aștepta ca ele să vadă mai bine astfel, de vreme ce, în general, asemănătorul este perceput de asemănător. Dar lumina soarelui «pătrunde în ochi și închide porii așa încât apa din ochi prin care se văd culorile întunecate nu este în stare să își facă lucrarea și animalul este pur și simplu orbit și zăpăcit de lumină, și cu atât mai ușor cu cât e mai mare cantitatea de foc, comparabilă cu apa, pe care o are deja în ochi». (A. E. Taylor, vezi Stratton, *op. cit.* p. 166, n. 32). Aristotel a observat și el faptul că un stimul prea puternic de la obiect poate face rău, în loc să intensifice puterea de receptare a organului de simț, și a discutat în felul său acest lucru (*De an.* 424a28).

11. Adică până când pasajele sale sunt astupate de foc: «Ea nu încetează să fie acolo, ci e făcută inactivă prin astuparea porilor (πόροι) prin care altfel s-ar fi scurs și ar fi fost operativă» (Taylor; vezi Stratton, *loc. cit.* n. 33).

12. Aceasta este ceea ce profesorul W. J. Verdenius ar numi «o mărturisire a neputinței». Despre propria lui soluție cu privire la contradicția dintre lumina scurgându-se din ochi și scurgerile care provin de la obiect și pătrund în pori, vezi articolul său din *Studia... vollgraff oblata*, 155–64. Ch. Mugler (*Devenir Cyclique*, 52 sq.) vrea să arate prin cuvintele ὁτὲ μὲν... ὁτὲ δὲ din Aristotel că au existat două teorii, una valabilă pentru lumea noastră actuală de creștere a Vrajbei, cealaltă pentru inversul ei, dezvoltarea Iubirii. Comentatorii au fost induși în eroare de «remarque trop concise» a lui Aristotel. Dar Aristotel nu pare nicăieri conștient de o asemenea distincție și spune fără alt calificativ, ca și Theophrastus, că Empedocle a explicat senzația prin apropierea asemănătorului de asemănător (ex. *De an.* 410a28, 427a23-28). Cf. și Bignone, *Emped.* 249, n. 2, 381, n. 1, care observa că Theophrastus menționa doar scurgerile ca jucând un rol important în actul vederii. În acest sens el se află în acord cu teoria lui Platon. Vezi și Kranz, *Hermes*, 1912, 42.

13. Com. la *Tim.* 285.

14. πιλουμένας în versiunea lui Stobaios; ps.-Plut. are τελειουμένας.

15. Aerul figurează în demersul lui Lucretius (4.279 sq.), fapt ce l-a condus pe Taylor la a suspecta posibilitatea contaminării epicureice în ceea ce *Placita* spune despre Empedocle. Este mai probabil că Lucretius l-a urmat pe Empedocle, și este folositor să citim în conexiune explicațiile sale cu cele ale lui Empedocle A88.

16. Adică în interiorul și exteriorul ochiului. În teoria lui Platon, «curentul de foc» (raza de lumină) se scurge din ochi și se întrepătrunde cu «focul» (lumina zilei) din jurul ei, pentru a forma un singur corp prelung de lumină. Acest corp de lumină, căzând asupra luminii reflectate de un obiect exterior, respectiv culoarea acestuia (care este înțeleasă ca o mișcare: aici explicația extrem de condensată a lui Platon

trebuie suplimentată cu ceea ce el a scris anterior în *Theaitetos*, 153e, 156a-e), transmite mișcarea înapoi la ochi.

17. «Aceasta se referă probabil la permutarea dreptei și stângii, menționată în următoarea propoziție și la distorsionarea datorată oglinzii cu suprafața curbă». (Conford, *P. 's C.* 155).

(4) Auzul

1. ἔξωθεν. *MS.*, Diels, *Dox.*, Burnet. Karsten modifică cu ἔσωθεν și este urmat de către *DK*, dar Beare (*GK. Th. of Elem. Cogn.* 97) oferă motive pentru a respinge aceasta.

2. Inserarea lui ἀήρ ca subiect, de către Diels, a fost în general acceptată, deși nu prea pare necesară, cu toate că Aristotel, *De an.* 419b34-5 este citat în favoarea ei. Este ușor să înțelegem că se vorbește despre ureche, căci ἀκοή este folosit nediferențiat pentru auz, ca simț, și pentru organul său, urechea (ca în următoarea propoziție), ca ὄψις pentru ochi în secțiunea 7. Traducerea urmează κινηθῆ ἡχεῖν din *Dox* și *DK* cu forma negramaticală din *MS.*

3. Dacă *MS.* sunt corecte, înțelesul literal este acela de «un clopot cu sunete egale». «Ecouri care seamănă cu sunetele din afară», Millerd. Alții au suspectat textul. Vezi. A. E. Taylor în Stratton, *GK. Physiol. Psychology*, 167.

4. Dacă acestea sună defetist, cititorii pot consulta încercarea de explicație fiziologică a lui Beare (*GK. Th. of Elem. Cogn.* 95-9) și Millerd (*Emped.* 86 sq.)

(5) Mirosul

1. Versul 1 este citat de Plutarh (*De curios.* 520e), ca exemplu, într-un pasaj care vorbește despre păcatele curiozității, și iarăși, mai relevant (*Qu. nat.* 917e), încercând să răspundă la întrebarea de ce primăvara este un sezon prost pentru miros pe terenul de vânătoare (κέρματα, «fragmente», din *Anon. in Plat. Theaet.*, în locul diferitelor traduceri nesatisfăcătoare din *MS.* lui Plutarh. Vezi n. crit. din *DK*). Versul 2 este din ps.-Alexandru, *Problemata* (22.7 Usener) care însă omite începutul. El a fost divers restaurat, ca πνεύματά θ', ὀσμᾶθ' și ζώονθ' ὅσσ' (ultima formă este din textul lui ps.-Alex. și *Anou. in Plat. Theaet*, că animalele moarte nu au miros).

(6) Gustul și pipăitul

1. *Nat. an.* 9.64, A66 Vezi Beare, *GK Th. of Elem. Cogn.* 162.

2. Anaxagora fr. 1. Nu este sigur că lucrarea lui Empedocle a precedat-o pe cea a lui Anaxagora, nici că a fost cunoscută de acesta (p. 327, n. 3 mai sus).

3. Cf. Arist *De sensu* 442a29: Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεων, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν. πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν.

(7) Plăcerea și durerea

1. Omit restul textului ca fiind corupt. Vezi nota din *Dox* 440. Restaurarea din *DK* poate fi tradusă: «plăcerea ia ființă din ceea ce este propriu amestecului de substanțe asemănătoare și similare, iar durerea și neplăcerea din contrariul său».

(8) Concluzie

1. Cf. Homer, *Od.* 18.136 sq., Archilochus fr. 68 Diehl.

N. *PURIFICĂRILE*

(1) Introducere

1. Fr. 143. Interpretarea din DK ar trebui comparată cu aceea din textul lui Hiller despre Theon din Smyrna (15.7-11).

2. Fr. 128, 136, 139, 141, 140; Hippol. *Ref.* 7. 29. (*ad* fr. 115).

(2) Începutul poemului

1. ἐναρχόμενος τῶν Καθαρμῶν D. L. 8.62.

2. Probabil râul cu acest nume, mai degrabă decât pietrele, așa cum au crezut Burnet și alții.

3. Versul 3 lipsește în D. L. și este preluat din Diod. 13.83 (citând pe *Timaios*). El a fost respins de către H. Fränkel ca fiind falsificat, dar apărat de către Wilamowitz, SBB, 1929, 628. κακότητος este de obicei tradus ca «rău» în sens moral, și eu așa l-am înțeles până când Dl. Sandbach mi-a arătat că sărăcia și nenorocul sunt mai potriviți ca sens, aplicați acragantinilor sănătoși, iubitori de plăceri (și de mâncarea de carne) în legătură cu acragantinii. Dacă autorul *Lithicei* orfice a avut în minte acest vers – așa cum pare că s-a întâmplat – atunci l-a interpretat astfel (V.15. sq., ὄλβῳ ζώειν τερπομένοισιν, ἀπειρήτοις κακότητος).

4. Opinia lui Kranz (*Emped.* 27, 129) că filosoful nu pretinde aici că este zeu, ci spune doar că în ochii locuitorilor cetății Acragas el *pare* zeu, consideră grecescul ὥσπερ ἔοικα «așa cum mi se potrivea»; cf. Reinhardt, *CP*, 1950, 171.

5. Bignone consideră τοῖσιν ca referindu-se la παινίαι și στέφη, urmând cea mai naturală ordine a cuvintelor. Oricum, este posibil ca Diels să aibă dreptate spunând că se referă la πᾶσι din v. *5.* anterior și că este explicat prin ἀνδράσιν ἠδέ γυλαιξί care urmează.

6. ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο, Kern, *Orph. fr.* 32 c, p. 107.

7. Citat de Sextus după *v. 9* din fr. 112, cu vorbele καὶ πάλιν. τοῖσδ' ἐπίκειμαι, «atacă acești oameni». La fel, Wilamowitz și o privire în lexicon ne lămurește.

8. Arist. *op D. L.* 8.63, Timaios *ibid.* 66 Cf. p. 132 mai sus. Nu putem afla exact la ce se referă cuvintele, în absența contextului, dar Empedocle a fost πάσης ἀλλότριος ἀρχῆς, respingând lupta pentru putere, și sentimentul este acela de «Nu mă învrăjbesc cu nimeni, căci nimeni nu merită ura mea».

9. Îi urmez pe Wilamowitz și Reinhard (*CP*, 1950, 174), considerând că acea «creatură de o zi» este Empedocle însuși (cf. fr. 3.4, căruia i-ar putea fi un ecou deliberat), iar referirea la π. φύσεως. ἐφημερίων, a fost diferit interpretată ca neutră de către Diels și Burnet, ca o trimitere la Pitagora (fr. 129) de către Kranz. Nu înclin să atribui acest fr. lui π. φύσεως cu Bignone (*Emped.* 637 sq.).

10. Fr. 114. Începutul ὦ φίλοι garantează că provine din *Katharmoi.*

11. Pentru dezvoltări ulterioare a ceea ce s-a spus aici, vezi Cornford, *Princ. Sap.* cap. 7, *The Philosopher as Successor of the Seer – poet.*

(3) Vârsta de aur a iubirii

1. Vezi referințele din Guthrie, *In the Beginning*, 135, n. 9

2. Epitetul este nesigur: vezi DK *ad loc.* ἀρρητοῖσι este probabil cel mai potrivit. Pentru ἀκρήτοισι al lui Scaliger (cu sensul de «violent») poate fi citat Eschil *P. V.* 678 ἄκρατος ὀργὴν ἡΑργος, și probabil *Anth. Pal. 9.71. v. 2* ἄκρατον καῦμα.

3. Serv. *ad* Virg *Ecl.* 4.10: quidam deos et eorum genera temporibus et aetatibus dispescunt, inter quos et Orpheus, primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum Neptuni, inde Plutonis.

4. Fr. 77-8 cf. Hom. *Od.* 7.114-119. Sensul este clar din Theofr. CP 1.13.2, oricare ar fi restaurarea exactă a primului vers. Editorii au dat diverse variante versului, în funcție de faptul că l-au atribuit lui *Katharmoi* sau lui Π. φύσεως. Dacă aparțin ultimului poem, este numai fiindcă «auch in der Bildung der Welt gab es ein goldenes Zeitalter» (Diels, și cf. Bignone, *Emped.* 458.) Sigur că Empedocle a explicat faptul de a fi mereu verde prin propriile sale principii fizice, fiindcă Plutarh (*Qu. conv.* 649c. Vezi p. 141, anterior) spune că se datorează «simetriei porilor», îngăduind hranei să poată intra încet și regulat în plante, și aceasta a fost adesea interpretată cu o referire la era iubirii. Totuși, Plutarh citează doar cuvântul ἐμπεδόφυλλον și în context pare să explice existența arborilor veșnic verzi din lumea de acum, și nu dintr-o stare diferită de lucruri din trecut. E posibil, cum a fost Wilamowitz înclinat să creadă, ca aceste două versuri luate laolaltă de Karsten și adaptate în *DK* să reprezinte alăturarea a două afirmații, câte una din fiecare poem. Asemenea îndoieli lămuresc legătura logică solidă a celor două poeme.

(4) Păcatul vărsării de sânge: reîncarnarea

1. Text corupt. l-am urmat pe Bergk și Bignone (*Emped.* 503). *DK* editează οἱ δ' ἀπορεῦνται λισσόμενον θύοντες, pe care KR îl interpretează «și oamenii nu se gândesc atunci când sacrifică victimele imploratoare.» Dar sacrificiul este îndeplinit de stăpânul casei.

2. Limbajul amintește deliberat Π. φύσεως. Cf. fr. 21.12. θεοὶ... τιμῇσι φέριστοι, și *v 10.* ἐβλάστησε (vezi și n. 1 de la pagina următoare).

3. Fr. 112.4 (p. 162 mai sus) deja transformat, ἀλαζονεία în antichitate (Timaios *ap. D. L.* 8.66.), dar apărat printr-o explicație a semnificației sale religioase de Sextus, *Math.* I.303 (probabil citând pe Posidonius, Reinhardt, *Pos.* 417).

4. Vezi vol. I.

5. ἐν κείνοισιν. Porfir, care citează fragmentul, nu arată la cine se referă. De obicei se crede că este vorba despre oamenii Vârstei de Aur a lu-

birii, și unii au văzut în aceasta un obstacol pentru identificarea cu Pitagora (cf. Minar, *Phronesis*, 1963, 140, n. 2). Rostagni (*V. di P.* 229 sq.) consideră că înseamnă «printre profeții timpurii». Chiar dacă se referă la timpul când Cypris era regină, nu este posibil ca numeroasele reîncarnări prin care a trecut Pitagora să fi mers înapoi până la epoca lubirii. Pentru unele dintre încarnările sale anterioare vezi vol. I. Pentru argumente recente în favoarea identificării cu Pitagora vezi Burkert, *Weish. u. Wiss.* 113 sq.

(5) Spiritele căzute

1. Limbajul din v. *2* amintește de Π. φύσεως (fr. 30.3), unde regula alternării lubirii și Urii apare ca stabilită «printr-un mare jurământ». Similar v. *8* poartă ecouri din 35.15.

2. Versul 4 este incomplet la Hippolytos și omis la Plutarh. Despre originalitatea sa vezi Wilamowitz, *SBB*, 1929, 634 (împotrivă) și Rathmann, *Quaestt. Pyth. Orph. Emped.* 98 sq. (pentru).

3. Adică probabil 10 000 de ani, timpul în care sufletul își completează ciclul reîncarnărilor, potrivit lui Platon, *Phaidros*, 248e. Dietrich, *Nekyia*, arată astfel, deși Rohde (*Psyche*, 404, n. 78) nu e de acord. Herodot (2.123), vorbind despre credința în reîncarnare în termeni generali, menționa 3000 de ani. În orice caz, paralela cu Hesiod, *Th.* 799, sugerează că Empedocle a avut în minte «Marele An» (vezi vol. I), așa cum s-a întâmplat și cu Platon, *Politica* 272d-e, unde timpul necesar unui suflet pentru a-și completa numărul de nașteri a lui coincide cu un ciclu al lumii. Pe de altă parte s-ar putea să aibă dreptate aceia care cred că τρισμύριαι aici, ca deseori în alte părți, înseamnă pur și simplu un număr mare, indefinit (Astfel în Zeller, Rohde, Millerd *Emped.* 55, n. 3).

4. ἔμβαλε δίναις, amintind oarecum nepotrivit de Nausicaa jucându-se cu însoțitoarele ei, *Od.* 6.116.

5. Pitagoric: vezi vol. I.

6. Pindar fr. 127 Bowra; Platon, *Menon*, 8b.

7. Literal «durere » (πένθος). Dincolo de aceasta stă probabil mitul orfic al originii compozite a oamenilor din Titanii născuți din pământ și din zeul Dionisios pe care ei l-au ucis și l-au mâncat. Pentru oameni, această crimă oribilă a fost mai degrabă o nenorocire decât un păcat. Vezi H. J. Rose în *Greek Poetry and Life*, 79 sq., și *Harv. Theol. Rev.* 1943.

8. În mod special, sufletele valoroase pot fi eliberate după trei încarnări (Platon, *Phaidros*, 249a, Pindar, *Ol.* 2.68).

9. Vezi Guthrie, *Greeks and their Gods*, cap. II, și indexul vol. I, s.v. Orficii. Kranz (*Emped.* 32) atrage atenția asupra diferențelor dintre fragmentul lui Pindar și Empedocle. Pentru credința lui Pindar în transmigrarea sufletului, *Ol.* 2.56-77 trebuie și ea cercetată.

10. În legătură cu semnificația lui *daimon*, vezi vol. I. Iubirea și Vrajba sunt, de asemenea, numite *daimones* (fr. 59).

11. φυγὰς θεόθεν. O expresie similară este folosită de Eschil pentru Apollon (*Rugăt.* 214). φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν.

12. Forța exactă a lui ἀλλογνώς, care nu apare nicăieri altundeva, este dificil de determinat. Probabil cea mai bună paralelă este aceea cu ἀλλογνώσας Κροῖσον din Htd. 1.85 («incapacitatea de a recunoaște»). *Daimonul* nu este recognoscibil în haina lui tristă. χιτών este probabil mai puțin metaforic decât pare, căci cuvântul este frecvent folosit cu sensul de piele sau membrană în scrierile hipocratice și la Aristotel (Vezi *LSJ* și p. 388, n. 14 în prezentul volum). Probabil că Empedocle chiar avea în minte propria sa descriere a originii bărbaților și femeilor din «formele naturii întregi», care au răsărit din pământ. Am observat asemănările dintre acestea și bulele de viață pe care alții le-au descris ca apărând dintr-un soi de fermentație a suprafeței pământului (p. 142 mai sus). Un demers de acest tip se găsește în corpusul hipocratic (*De carn.* 3, 8.586 Littré), descriind fermentația ca οἷόν περ χιτῶνας. Cuvântul apare și într-un context religios similar celui prezent. Fragmentul de papirus al unui poem cu caracter orfic, despre lumea ce va să vină, vorbește despre a fi eliberat de învelișul carnal (ἄμμορος σαρκῶν) și despre «haina întunecată a corpului muritor» (θνητῶν μελέων σκιόεντα χιτῶνα), cuvinte care amintesc atât acest fragment cât și σκιερὰ γυῖα din fr. 61.4. Este, de asemenea, menționată și puterea lui Ananke. Vezi articolul lui R. Merkelbach din *Mus. Helv.* 1951, 10. (Poemul este de dată târzie, așadar

ideea unei imitații după Empedocle nu poate fi cu totul exclusă).

13. Porfir, care citează fragmentul, descrie subiectul lui περιστέλλουσα ca εἱμαρμένη καὶ φύσις, pe care Empedocle îl numește δαίμων. Acesta poate fi 'Ανάγκη din fr. 115.

14. Fr. 120 și 121. Când citează fr. 121 Hierocles se referă la regiunile pământești. Porfir spune că fr. 120 vorbește despre suflete ca ψυχοπομποὶ δυνάμεις. Epitetul (cf. Hermes *psychopompos*) sugerează că sufletul este condus înspre lumea subterană, și Wilamowitz (*SBB*, 1929, 638) crede că atât acest fr., cât și fr. 118, se referă la viața în Hades, nu la cea pe pământ. El citează întunericul și câmpia, pe care le compară cu Nekya homerică, și în special cu aceea din mitul lui Er (Platon, *Rep.* 614C). Potrivit opiniei sale, ceea ce se întâmplă aici corespunde acestui mit. *Daimonul* (Empedocle însuși) este abătut fiindcă Keres și însoțitorii săi îi spun pe lumea cealaltă că trebuie să se încarneze pe pământ. Mass (*Orpheus*, 113, n. 150) și Rathmann (*Quaest. Emp. Pyth. Orph.* 100) adoptă aceeași viziune, dar Jaeger argumentează în favoarea celeilalte în *TEGP*, 148: «E fără îndoială o referire la lumea terestră în cuvintele «Am sosit în această peșteră închisă»... Avem dovezi puternice în alte locuri cum că această concepție a lumii ca peșteră este orfică». Jaeger îl sprijină pe Rohde (*Psyche*, tr. eng. 403, n. 75), cu care sunt de acord și Bignone (*Emped.* 493 sq.), Kranz (*Hemes*, 1935, 114, nr. 1), Millerd (*Emped.* 93, n. 5) și Dodds (*GKs. and Irrational* 174, n. 114). Imaginea orfică a peșterii, cum toată lumea știe, a fost aplicată vieții pământești și de către Platon (vezi Bignone, 493, pentru pasajele indicând originea orfică). Pare natural ca descrierea să amintească de viața subpământeană, dar e adevărat că, potrivit tradiției orfice, Empedocle privește viața sufletului ca aparținând unei regiuni mai înalte, iar pedeapsa pe pământ ca echivalentă morții. Pentru orfici «corpul este un mormânt» (Guthrie, *Gks. and their Gods*, 311, n. 3.

15. Toate substantivele au formă feminină, și unele au epitete indicând personificarea, care oricum este extrem de dificil de tradus plauzibil, și pe care unii au încercat să o prezinte scriind Doamna cutare și Doamna cutare. În compunerea listei, Empedocle a avut în mod sigur în minte lista Nereidelor din *Iliada*, (18-39 sq.), care, pe lângă numele potrivite pentru nimfele mării, conțineau și ceva mai abstract, inclusiv Νημερτής. În general însă, listele sunt destul de diferite, iar perechile de contrarii îi sunt proprii lui Empedocle.

Nu este sigur că cele două fragmente se pot împreuna, nici că ele provin ambele din *Katharmoi*, căreia par în modul cel mai firesc să-i aparțină.

(6) Calea spre salvare

1. Fr. este astfel introdus de Ammonius (vezi *DK*): «În timp ce înțeleptul din Acragas, opunându-se miturilor poeților care prezintă pe zei ca având formă umană, s-a exprimat astfel, în primul rând despre Apollon, despre care el tocmai vorbise, dar în mod asemănător în explicația sa generală a divinității ca un întreg: «Nici unul, nici celălalt nu au o formă anume» etc.

D. L. (8.57) spunea că Empedocle a compus un imn de închinare pentru Apollon, care a fost ars. Pe lângă acest caz și o referire nesigură în Genethlius (A23, cf. Wilamowitz, *SBB*, 1929, 644), aceasta este singura menționare a numelui cu privire la Empedocle. El nu apare în nici unul dintre fragmente. De aceea este imposibil să fim siguri cum l-a folosit, dar cum Apollon era patronul zeilor la pitagorici, nu este imposibil ca filosoful să-l fi folosit cu referire la cea mai înaltă divinitate nonantropomorfă. Bignone (*Emped.* 642) presupunea că reprezintă un nume alternativ pentru soare. Este foarte posibil ca fr. 133 și 134 să formeze un singur citat, cum sugerează *DK*.

2. Xenof. fr. 23–6, vol. I.

(7) Zeii

1. Într-o logică strictă ne-am putea întreba: dacă încarnarea este pentru *daimones* o pedeapsă pentru sperjur și vărsare de sânge, și dacă sufletele oamenilor sunt *daimones* încarnați, cum de a existat o perioadă în viața omenească în care oamenii sunt încă fără păcat și nu au ucis încă? Nu cred că Empedocle și-a pus această problemă, și nici pe aceea a originii răului moral, care nu poate primi niciodată o explicație în termeni rationali din partea celor care cred că omul este imaginea

Zeului, fie el Empedocle, Platon sau autorul Cărții Genezei. Există adevăruri religioase pentru care mitul este singura formă de exprimare.

2. Grube, *Plato's Thought*, 150, citând din Wilamowitz Platon, I, 348. Acestea ne-ar putea îndemna, cum au și făcut unii cercetători, să vorbim despre «Zeul lui Empedocle» și să încercăm să-l identificăm.

3. Xenofan era mai puțin obișnuit cu credințele populare. Vezi fr. 14, vol. I.

4. Diès, *Cycle Mystique*, 91 și 93; Jaeger, *TEGP*, 153 și 162. Sfera este numită εὐδαιμονέστατον θεόν de către Aristotel (*Metaf.* 1000b3), cu evidentă referire doar la starea sa perfectă, fiindcă el se plânge că, neavând Vrajbă în ea, nu poate cunoaște Vrajba, și astfel este mai puțin înțeleaptă decât alte ființe, probabil altfel inferioare.

5. Ar trebui menționat că atât Bignone cât și Reiche pun în legătură fr. 134 cu Περὶ φύσεως. Nu pare corect să spunem că în actuala stare de lucruri Iubirea însăși este deopotrivă în afara «mecanismului plenum-corporal».

6. *Ref.* 7.31.3, p. 216 Wendland (nu în *DK*: Vezi Bignone, *Emped.* 636 sq.: κόσμον γάρ φησιν εἶναι ὁ Ἐμπεδοκλῆς τὸν ὑπὸ τοῦ Νείκους διοικούμενον τοῦ πονηροῦ, καὶ ἥτερον νοητόν τὸν ὑπὸ τῆς Φιλίας, καὶ εἶναι ταύτας τὰς διαφερούσας ἀρχὰς δύο ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, μέσον δὲ εἶναι τῶν διαφόρων ἀρχῶν δίκαιον λόγον καθ' ὃν συγκρίνεται τὰ διῃρημένα ὑπὸ τοῦ Νείκους καὶ προσαρμόζεται κατὰ τὴν Φιλίαν τῷ ἑνί. τοῦτον δὲ αὐτὸν τὸν δίκαιον λόγον τὸν τῇ Φιλίᾳ συναγωνιζόμενον Μοῦσαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς προσαγορεύων καὶ αὐτὸς αὑτῷ συναγωνίζεσθαι παρακαλεῖ.

7. Bignone (*Emped.* 637 sq.) și ale lui surse stoice pentru Hippolytos și Sextus (*Math.* 7.122), vezi *ibid.* 647 sq. În conexiune cu identificarea lui Hippolytos a lui δίκαιος λόγος cu Muza, este interesant că Sextus, puțin mai târziu în aceeași discuție despre κριτήριον (cap. 124), introduce fr. 3, care, ca și fr. 131, conține invocarea Muzei, spunând că mărturiile simțurilor sunt de încredere τοῦ λόγου τούτων ἐπιστατοῦντος. Rostagni (*Verbo di. P.* 217, n. 3) atrage atenția asupra semnificației speciale a Muzelor la pitagorici ca aducătoare de ἁρμονία. Am subliniat mai înainte că λόγος nu apare în fragmentele existente, dar Vlastos a observat corect că nu avem nici un motiv să credem că Empedocle nu a folosit el însuși termenul (*Philos. Rev.* 1950, 45, n. 59).

8. Vezi vol. I. S-ar putea ca Empedocle să fi spus că întinderea răului este până la lună, dar că cerurile de deasupra lumii, fiind de substanță mai pură, erau eliberate de el – punct de vedere exprimat adesea de scriitorii elenistici. Hippolytos afirmă aceasta, dar numai în rezultatul scurt și cu greșeli din prima sa carte, în care el pretinde că învățăturile lui Heraclit și Empedocle sunt identice, atribuind *ekpyrosis* celui din urmă, și Iubirea și Vrajba ca ἀρχαί primului! Unica aluzie păstrată pe lângă aceasta este la Simplicius (*Fiz.* 1124.4), unde după ce interpretează Sfera Iubirii în termeni neoplatonici ca lume inteligibilă și cea a dominației Vrajbei ca sensibilă, el adaugă că se pot observa unitatea și divizarea și în această lume: «mai întâi în cer, care poate fi plauzibil numit o sferă și zeu, apoi în regiunea de sub lună». Dacă putem presupune (așa cum fac mulți) că în lumea actuală a dominației Vrajbei influența Iubirii este mai puternică în spațiile exterioare și că ea abandonează centrul în favoarea contrariului său, vom putea face o legătură între doctrina fizică și cea religioasă. Dar acum, așa cum am spus, cred că interpretarea corectă a fr. 35 interzice acest lucru. (*DK* omite aceste pasaje din Hippolytos și Simplicius, probabil în mod corect).

9. Eur. fr. 839 N. Originea ideii din acest pasaj este de obicei căutată la Anaxagora fr. 17, dar acel fragment nu conține nimic original, și mai degrabă frazeologia lui Euripide amintește de Empedocle. Cu *v. 14*, μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν, cf. Empedocle fr. 137.1 μορφὴν ἀλλάξαντα și 21.14 γίγνεται ἀλλοιωπά. Vezi și fr. 8. La fel, Eur. fr. 52.3-5.

τὸ γὰρ πάλαι καὶ πρῶτον ὅτ' ἐγενόμεθα,
διὰ δ' ἔκρινεν ἁ τεκοῦσα γᾶ βροτούς,
ὁμοίαν χθὼν ἅπασιν ἐξεπαίδευσεν ὄψιν.

sugerează că poetul își amintește de formele nediferențiate care χθονὸς ἐξανέτελλον din fr. 62, din Empedocle.

10. Kern, *Orph. Fr.* 32a, din Petelia, un oraș la vreo douăzeci de mile de Croton. Datată în secolul patru sau trei a.Chr.

11. În mod esențial era atmosfera strălucitoare a cerului senin mediteranean, distinctă de atmosfera joasă, sau ἀήρ, incluzând norii și ceața. În consecință, era ceva privit ca o formă de aer, sau uneori ca foc. (Vezi vol. I).

(B) Natura și destinul «sufletului»

1. Cu acest demers trebuie comparat acela al lui Kahn, Religion and Natural Philosophy in Empedocle Doctrine of the Soul, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1960.

2. Ref. 1.3, p. 9 Wendland. Autoritatea primei cărți a lui Hippolytos trebuie să admitem că e îndoielnică. Cf. p. 355, n. 8 mai sus.

3. *De an.* 413b24; GA 736b24; cf. și *Metaf.* 1070a25. Doctrina «intelectului activ» din *De an.* 3.5 poate că merge în aceeași direcție, dar cum este pasajul cel mai disputat din întreaga literatura filosofică antică, e mai bine să nu îl introducem în acest context.

Cap. 4. ANAXAGORA

1. Comentatorii târzii l-au numit, și nu este posibil să fie așa, fiul lui Anaximene (*DK*, A7). Sursa lor ar putea fi descrierea pe care i-a făcut-o Theofrast (*ap.* Simpl. *Fiz.* 27.2, A41) ca κοινωνήσας τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας, care vine în contrast cu κοινωνήσας τῷ Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας, ceea ce a afirmat despre el Leucip, (*ibid.* 28.5). Vezi p. 241 din prezentul volum.

(1) Data nașterii și viața

1. Vezi p. 327, n. 3 mai sus.

2. Vezi nota suplimentară I, p. 204 sq. din prezentul volum.

3. Platon, *Hp. Ma.* 283a, Ar. *EN*, 1141b3, 1179a13, *EE*, 1216all. Cf. *D. L.* 2.6, 10, 13 și Galen, *De plac. Hipp. et Plat.* 392 sq., Müller (*DK*, AI, 13, 30, 33).

4. *D. L.* 2.7. Plut. *Per. 6.*

5. *Phaidros*, 270a, *Alc.* I, 118a, Isocr. π. ἀντιδ. 235 și vezi în general *DK*, A13, 15, 17.

6. Plut. *Per.* 32, Diod. 12.39 (A17).

7. Vezi p. 366, n. 10 mai jos.

8. Alcidamas discipolul lui Gorgias, citat de Aristotel, *Rhet.* 1398b15.

9. Eus. *Praep. Ev.* 10.14.13. (*DK*, A7); Taylor, *CQ*, 1917, 85-7). Ne este greu să înțelegem de ce Taylor se leagă atât de mult de menționarea, la începutul dialogului platonic *Parmenide*, a unui grup de filosofi profunzi la *Clazomene*, ca dovadă a faptului că Anaxagora ar fi fondat o școală în Lampsacos. Taylor spune și că în timpurile Romei imperiale în Lampsacos apărea pe monede figura lui Anaxagora. N-am găsit aceste mărturii (el nu dă referințe), și îl suspectez că ar fi confundat Lampsacos cu Clazomene. În locurile sale natale filosoful apărea pe monede atât în perioada elenistică cât și în cea romană. El ținea în mână un glob, posibil o aluzie la povestea care spune că alesese întregul cosmos ca patrie. Exemplele sunt: (1) B. M. *Cat. Ionia*, p. 28 și pl. VII, 4. După 300 a.Chr. Anaxagora ședea pe un glob (deși în *DK*, A27 este numit tobă) și ținea un glob mai mic (?) în mâna dreaptă. (2) *Ibid.* p. 32 și pl. VII. 9. Timpul lui Commodus. Anaxagora șezând, ținând un glob în mâna dreaptă. (3) *Hunterian Cat.* II, p. 323 și pl. L 9. Bustul lui Anaxagora cu globul (?) ridicat cu mâna dreaptă, cu primele cinci litere ale numelui său.

10. Vezi nota adițională 2, p. 205 sq., în prezentul volum.

(2) Scrierile

1. Pare indubitabil faptul că Simplicius poseda întreaga lucrare, din felul în care își mânuiește comentariul, deși un mic semn de întrebare se poate ridica din expresia ὅσον ἐμὲ εἰδέναι în *Fiz* 176.17.

2. Plut. *De exil.* 607. ἀλλ' Α. μὲν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὸν τοῦ κύκλον τετραγωνισμὸν ἔγραφε, Burnet, *EGP* 257, n. 5. În orice caz, valoarea istorică a anecdotei care apare printre altele destinate să arate că un om poate fi fericit și virtuos indiferent de ceea ce-l înconjoară nu trebuie exagerată. Într-adevăr, Proclus (*Eucl.* 65.21, A9) spune că «el s-a preocupat de foarte multe probleme geometrice», dar dacă este așa, nu se știe, totuși, nimic despre munca sa în acest domeniu. În consecință, interesanta sugestie a lui Frank (*Plato u. d. sog. Pyth.* 48 și 348), că el a folosit susținerea sa revoluționară a infinitezimalului (p. 187-188 din prezentul volum) pentru a rezolva această problemă exhaustiv, este foarte speculativă.

3. Vitruvius 7, *prooem.* II (A39), Plut. *Nicias*, 23 (A18), Hippol. *Ref.* 1.8.10 (A42). Vezi Frank,

Plato u. d. sog. Pyth 22 sq., 234 sq. Este, bine-înțeles, adevărat că Anaxagora a considerat că luna este un corp de pământ ce are munți, câmpii și ravene pe suprafața ei.

4. Nu suntem de acord cu Burnet (*EGP*, 257), care o privește ca pe «o poveste foarte improbabilă» faptul că Anaxagora ar fi scris un tratat despre perspectivă. Pasajul din Vitruviu este cu măiestrie criticat de către E. Pfuhl în vol. 2 al cărții sale *Malerei u. Zeichnung der Griechen*, p. 615, 666, 674-7. Principala lui reținere este aceea față de exagerarea realizărilor lui Agatharchus. Creatorul picturii iluzioniste (implicând atât desenarea perspectivei cât și folosirea luminii și umbrei pentru a simula soliditatea) a fost Apollodor, ale cărui invenții trebuie datate în jurul (și nu numai târziu de) anul 430. Agatharchus, crede Pfuhl, cu modesta sa *Kulissenmalerei*, mai degrabă a pus decât a rezolvat problema, Anaxagora a făcut primii pași către înțelegerea ei teoretică, iar primii maeștri ai perspectivei în practică și în teorie au fost Apollodor și contemporanul său Democrit (p. 676).

(3) Problema devenirii

1. Așa cum a sugerat Gigon (*Philologus*, 1936-7, 20-2), s-ar putea ca acesta să nu fi jucat un rol important în sistemul său. Nu este menționat în fragmentele existente, nici în doxografii atunci când se preocupă de ἀρχαί. Aristotel i-a cuplat pe Anaxagora și pe Empedocle în *De caelo*, 309a19 și în *Fiz.* 213a22, când scria: «Aceia care au încercat să demonstreze că nu există vid nu au respins ceea ce oamenii înțeleg prin vid și au greșit. Astfel se întâmplă cu Anaxagora și cu cei care folosesc maniera lui de negare. Ceea ce dovedesc ei este faptul că aerul este ceva, atunci când chinuiesc burdufuri de vin pentru a arăta că are putere, sau atunci când îl închid în clepsidre» (Cf. p. 161 sq., în prezentul volum). Cum spune Gigon, nu putem crede că toți contemporanii lui Anaxagora considerau că aerul dintr-o piele umflată nu este nimic, și el sugerează că problema ar putea să stea mai degrabă în ἰσχυρός, de vreme ce Anaxagora voia ca cititorii săi să creadă că aerul este destul de puternic pentru a susține întregul pământ (ἰσχυρότατον ὄντα, Hippol. *Ref.* 1.8.3., A42). El poate, de asemenea, să împingă soarele și luna la marginea cursului lor (*ibid.* secțiunea 9). Absența vidului este menționată încă o dată de către Aristotel în conexiune cu respirația peștilor (*De resp.* 471a2 οὐ γὰρ εἶναι κενόν), și mai târziu la Lucretius (1.843 sq., *nec tamen esse ulla idem parte in rebus inane concedit*).

(4) Intelectul

1. Pentru sensul lui *apeiron* aici, vezi p. 180 mai jos.

2. Sau «le cunoaște». După oarecare ezitare, am adoptat această traducere a lui ἔγνω (timp trecut ca și în Hdt. 74.4, etc.) pentru care vezi Lämmli, *Chaos zum Kosmos*, 1, 53 și n. 420. Legătura strânsă dintre cunoaștere și putere este bine exprimată în Arist. *De an.* 429a19. Trebuie oricum să observăm că Simplicius a considerat că expresia înseamnă Intelectul *cunoaște* toate lucrurile (*Cael.* 608.27-31). Comentariul său, ἡ γὰρ γνῶσις ὁρίζει καὶ περατοῖ τὸ γνοσθέν, implică, în context, nu atât că a cunoaște înseamnă a avea puterea de a hotărî, cât că ceea ce nu poate fi determinat sau limitat nu poate fi obiectul cunoașterii.

3. În *Cael.* 608.29 Simplicius citează ca o singură propoziție καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα πάντα ἔγνω νοῦς, καὶ ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν. Cum cărțile vechi nu aveau punctuație, incorențe ca acestea erau inevitabile. A considera propoziția așa ca în *De caelo*, citatul dat, înseamnă a lăsa următoarea frază fără particulă de legătură.

4. αἰθήρ în greacă. Aristotel spune în trei locuri separate că Anaxagora a folosit cuvântul αἰθήρ pentru foc, derivându-l literal, cum observa Simplicius, din αἴθειν. Vezi Arist. *De caelo*, 270b24, 302b4, *Meteor.* 369b14, Simpl. *Cael.* 119.2.

5. αὕτη *MS.*, Burnet, *KR. DK* tipărește expresia lui Schorn, αὐτή, «rotația însăși».

6. A. Wasserstein (*CR.* 1960, 4 sq.) sugerează îndepărtarea lui οὐδενί. Intelectul este «toată la fel» intern, adică este omogenă, iar incoerența logică este aceea de a spune că toate celealate lucruri *nu* sunt asemănătoare, în același sens, adică fiindcă fiecare conține o parte din toate celelalte, mai degrabă decât că celelalte lucruri nu seamănă unul cu altul. Toate acestea au înțeles specific anaxagorean, dar nu par nece-

sare. Cf. M. E. Reesor, *CP.* 1963, 20 sq. și n. 4 și p. 188 în prezentul volum, vezi și Simpl. *Fiz* 156.8 οὐδὲ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδέν ἔοικε τὸ ἡτερον τῷ ἑτέρῳ.

7. καὶ ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινουμένου παντὸς ἀπεκρίνετο. Subiectul evident al lui ἀπεκρίνετο este νοῦς. Astfel Heidel, *Proc. Am. Ac.* 1913, 731 («a început să se retragă») și *DK* («sonderte er sich ab»). Alții au tradus-o impersonal, ca Burnet, *EGP*, 260, («separarea s-a produs»), Raven, KR, 373 («separația a început»), Lämmli, *Chaos zum Kosmos*, I, 108 («da wurde von allem, was da bewegt wurde, abgeschieden»). Dar aceasta este o traducere mai puțin naturală a cuvintelor grecești. Vezi și *ZN* 1235, n. 2. În traducerea lui Heidel, νοῦς dă doar primul impuls, apoi se retrage în condiția sa de izolare: rotația, odată începută, se accelerează singură, și efectele ei de separare între asemănător și asemănător în πάντα ὁμοῦ sporesc. Cf. ἡ περιχώρησις αὐτή, fr. 12. «Acest pasaj, care, așa cum spune Heidel este confirmat de fr. 12, permite justificarea criticii lui Platon și Aristotel.»

8. *MS* lui Simplicius are ὁ δὲ νοῦς ὅσα ἐστί τε κάρτα..., din care în contextul său nu se poate extrage nici un sens. Tradus aici ca și la Diels ὅς ἀεί ἐστι τὸ κάρτα...

9. Va părea, deci, că lauda lui Aristotel în legătură cu Anaxagoras nu se datorează atât de mult naturii cauzei sale motrice, cât faptului că el a prevăzut o cauză motrice separată. Unii au văzut în aceasta o indicație a ideii că Aristotel l-a considerat pe Anaxagora ca fiind anterior lui Empedocle. Probabil că el nu a privit conceptele de Iubire și Vrajbă ca fiind strict separate de elemente. Dragostea, de exemplu, pare să combine în mod nesatisfăcător caracteristicile cauzei materiale cu cele ale cauzei eficiente (ἀρχή γὰρ καὶ ὡς κινοῦσα... καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος, *Metaf.* 1075b3). Critica pe care el o aduce lui Anaxagora a fost reluată de discipolul său Eudemus (vezi A47 *ad fin*).

10. «Este cel mai «subțire» dintre toate lucrurile, așa că poate pătrunde oriunde, și nu ar avea sens să spunem că imaterialul este «mai subțire decât materialul»» (Burnet, *EGP*, 268).

11. *Il.* 10.226, 23.590. pentru alte exemple vezi *LSJ*. Este aplicată lui νοῦς însuși în Eur. *Med.* 529, și în literatura secolului a cincilea și lui λῆροι, φρένες, ἐλπίς, μῦθοι. Nu ar fi normal să afirmăm că dacă filosofii înșiși abia ajunseseră în acea vreme la conștientizarea unei distincții explicite dintre materie și minte, alții nu ar fi fost conștienți de o asemenea distincție și ar fi putut considera entitățile tocmai enumerate ca fiind de același fel cu sângele sau lemnul. (φρένες erau bineînțeles la început parte a corpului). Adevărul este că gânditorii erau pe deplin capabili să utilizeze metaforic cuvântul, așa cum este evident că au făcut în cazul citat. Homer de asemeni vorbește de ὑφαίνειν μῆτιν (*Il.* 7.324 etc.), dar nu presupunem din acest lucru că el gândea μῆτις ca fiind ceva făcut din lână sau țesut. P. Leon a făcut câteva remarci interesante despre subiect în *CQ*, 1927, p. 139.

Cât despre minte ca χρῆμα, trebuie să reflectăm asupra faptului că Platon în *Protagoras* (361b) putea numi justiția, temperanța și curajul χρήματα. Lämmli în *Chaos zum Kosmos*, n. 472, citată și de Euripide, *Bacchae*, 1152, dar traducerea nu este sigură, deși Dodds (*Bacchae*, 1944, 206) crede că este «ceva de spus pentru χρῆμα lui P.». Dacă este așa, o avem aplicată în secolul cinci pentru τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σέβειν τὰ τῶν θεῶν.

12. Dificultatea de a concepe ceva ca existând, în orice fel, dacă nu are extensiune spațială, poate fi ilustrată prin comparația cu o perioadă mai târzie. Basil Willey scria în *The Seventeenth Century Background* (p. 165): «Noțiunea de «extensiune» avea o asemenea autoritate în secolul al șaptesprezecelea, ca și atributul esențial recunoscut de toată lumea de «real» (materie), încât dacă nu i se putea atribui «extensiune» unei substanțe, respectiva substanță era în pericol de a se evapora în neant. Aceasta era teama pe care Henry More o avea în privința «spiritului»; afirmând că spiritul era o simpă abstracție, Descartes, în ciuda tuturor aparențelor contrarii, o pornea pe o pantă alunecoasă spre materialism și ateism. În opinia lui More, este mai sigur să admitem deschis că extensiunea este un atribut necesar pentru tot ceea ce există și să demonstrăm mai departe că spiritul, ca o existență reală, trebuie să aibă și el extensiune. El era nerăbdător să pretindă extensiune pentru spirit, «fiindcă astfel ar pu-

tea fi gândit ca Ființă reală și Substanță adevărată, și nu Plăsmuirea vană, ca tot ceea ce nu are Amplitudine și nici un fel de extensiune» (*True Notion of a Spirit*, p. 41)». Astfel că materia poate să rămână diferențiată de spirit, căci More neagă ideea că extensiunea este principiul formal al materiei, pe care îl substituie cu impenetrabilitatea. Spiritul este penetrabil. În al doilea rând, materia extensibilă este divizibilă, spiritul extensibil «nu se poate discerne». Extensiunea sa este diferită de aceea a materiei. El o descrie ca «extensiune metafizică», «o a patra dimensiune», «spațialitate esențială». Capelle scrie foarte pătrunzător despre νοῦς în *Neue Jahrbb.* 1919, 147 sq.

13. *De an.* 404b1. Cf. 405a13 și p. 201 în prezentul volum.

14. Este interesantă această constatare. Ea nu este extrasă din fragmentele existente, și dacă este adevărată, reprezintă o importantă ripostă împotriva criticii că Intelectul era folosit numai ca un mecanism cosmogonic.

(5) Teoria materiei

1. Printre demersurile mai recente trebuie menționate următoarele: Bailey, *Greek Atomists and Epicurus* (1928), Appendix I, p. 537-56 («On the Theory of Anaxagora»). Cornford, «Anaxagoras», «Theory of Matter», *CQ*, 24 (1930), 14-30 și 83-95. Peck, «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics», *CQ*, 25 (1931), 27-37 și 112-20. O. Gigon, «Zu Anaxagoras», *Philologus*, 91 (1936-7), 1-41. Vlastos, «The Physical Theory of Anaxagoras», *Philos. Rev.* 59 (1950), 31-57. Raven, «The Basis of Anaxagoras's Cosmogony», *CQ*, 48 (1954), 123-37. R. Mathewson, «Aristotle and Anaxagoras: An Examination of F. M. Cornford's Interpretation», *CQ*, 52 (1958), 67-81. M. E. Reesor, «The Meaning of Anaxagoras», *CP*, 55 (1960), 1-7, și «The Problem of Anaxagoras», *CP*, 1963, 30-3. C. Strang, «The Physical Theory of Anaxagoras», *Arch. f. Gesch. d. Phil*, 1963, 101-8. Interpretarea lui Tannery din a doua ediție a *Pour l'Hist. la Sc. Hellène* (1930), și câteva explicații ulterioare (în special cele ale lui Burnet și Cornford), au multe în comun, și vom face referirile adecvate la ele mai târziu. După câte știu eu, prima provocare radicală pentru perspectiva Tannery – Burnet a fost lansată de Capelle în *Neue Jahrbb.*, 1919, 172 sq.

2. Vezi anexa, p. 207 sq., în prezentul volum.

3. Așa cum explică bine Gigon în articolul său din *Philologus*, 1937-7.

4. Zenon, fr. 1 și 2; vezi p. 73 mai sus. Reacția lui Anaxagora față de Zenon a fost subliniată în special de către Gigon, *loc. cit.*, Raven, *CQ*, 1954 și KR, 370-2. După cum arată cronologiile, s-ar putea ca relația să fi fost reciprocă, căci cei doi erau contemporani, și unii au presupus că Zenon îl atacă pe Anaxagora. Vezi discuția în Luria, *Qu. und Stud.* 1932, 107 sq.

5. τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, *GC*, 314a18.

6. Cherniss (*ACP*, 108, n. 444) pretinde că aceasta înseamnă a traduce propoziția ca și când τούτων ar fi ἐκείνων. τούτων, spune el, trebuie că se referă la σύνθετα, pământ, aer, foc și apă. El nu dă o traducere proprie, dar dacă ar fi făcut-o ar fi fost probabil (păstrând πανσπερμία pentru care nu există cuvânt corespunzător în limba engleză) «fiindcă există o *panspermia* a lor». Nu mi-am pus această problemă până când nu am citit observația lui, dar încă mai cred că interpretarea general acceptată este cea corectă, în privința acestei propoziții, în care τούτων înlocuiește ἐκείνων pentru a nu se repeta ταῦτα. Această repetiție înlătură ambiguitatea.

7. Vezi nota adițională 3, p. 206 sq., în prezentul volum.

8. ὧν ἑκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστιν, *GC*, 314a20. Συνώνυμον, ca distinct de ὁμώνυμον implică faptul că o comunitate de nume se bazează pe o veritabilă comunitate de substanță.

9. Cea mai completă listă de ὁμοιομερῆ este în *Meteor.* 388a13 sq., unde se menționează și ἀνομοιομερῆ care sunt făcute din acestea. Uneori elementele însele sunt descrise ca homoiomerii (*Metaf.* 992a7, *Top.* 135a24-b6), dar nu atunci când Aristotel încearcă o clasificare strictă. În *Meteor.* 384b30, de pildă, el spune: ἐξ ὕδατος καὶ γῆς τὰ ὁμοιομερῆ σώματα συνίσταται. Cuvântul este aplicat mai ales țesuturilor vegetale și animale.

10. Aspectul formal al unui corp simplu este prevăzut de Aristotel cu calitățile contrare, căldură, răceală, umezeală și uscăciune. Fiecare element este caracterizat printr-o pereche dintre acestea (*G. C.* cartea II, cap. I, 329a24 sq.,

și cap. 3).

11. Acest fapt este clar mai ales din *Cael.* 302bII sq., unde el arată că Anaxagora greșea atunci când spunea că toate ὁμοιομερῆ sunt elemente, fiindcă elementele trebuie să fie simple, și nu toate ὁμοιομερῆ sunt simple.

12. Cyril Bailey avea anumite motive pentru a-i fi împărtășit lui Cornford, într-o scrisoare particulară: «Eu tot nu înțeleg ce vreți să spuneți prin «obiecte-calități»». Comentariul său prezintă oarecare interes: «Afirmați la p. 93 că «aceste obiecte-calități există doar în semințe». Dar ce înseamnă asta de fapt? Dacă ar însemna «calități» aș putea fi de acord, dar dumneavoastră demonstrați admirabil, așa cum am crezut și eu dintotdeauna, că aceasta nu este o concepție posibilă pentru Anaxagora. Ce sunt atunci obiectele-calități calde despre care vorbiți? Spuneți la p. 84 «un lucru a cărui natură constă în întegime din proprietatea unică a căldurii». Este el concret? Atunci trebuie să fie o bucată de materie caldă. Și dacă este astfel, (a) trebuie să se ajungă la ea prin diviziune infinită, trebuie la un moment dat să fii capabil «să rupi caldul de gece cu o secure» [fr. 8: Sper să arăt că aceasta nu ar fi necesar astfel pentru Anaxagora], sau (b) trebuie să mai aibă și alte atribute. Dacă nu este concret, atunci este o calitate».

13. Nicăieri la fel de mult ca în expunerea lui Anaxagora nu îi indiviem mai mult pe greci pentru folosirea cu ușurință a adjectivului neutru plural fără substantiv. Așa cum este situația, cititorii vor trebui să se împace cu repetarea frecventă a cuvântului neclar și șters («thing») «lucru», pentru care sper că eleniștii vor avea îngăduință.

14. Și cu Bailey, care mainte de Raven a scris în scrisoarea citată anterior: «Găsesc că este îngrozitor de greu să credem că înseamnă într-adevăr «în orice substanță simplă și naturală există o parte din toate perechile de contrarii». Este un mod foarte ciudat de interpretare. Găsesc că este la fel de greu să trecem peste puternica tradiție (la Lucretius și aiurea) care spune că prin aceste mijloace de exprimare Anaxagora a încercat să explice fenomenul transformării. Nu-mi vine să cred cât de mult au greșit ei relativ la contextul în care a apărut concepția lui Anaxagora».

15. Și fr. 6. Se poate observa și Melissos fr. 8 σίδηρος καὶ χρυσός... καὶ μέλαν καὶ λευκόν, pasaj pe care Burnet (*EGP*, 328) și Diller (*Hermes*, 1941, 363) au presupus din motive întemeiate că este îndreptat împotriva lui Anaxagora. F. M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, 7, remarca faptul că atunci când Anaxagora are nevoie de un cuvânt abstract ca să descrie o calitate îl are la îndemână: cf. ταχυτής din fr. 9. O dovadă în plus că Anaxagora a pus toate acestea în aceeași categorie este cea adusă de comentariul lui Grigore de Nazianz care citează fr. 10. Cum el îl descrie pe Anaxagora pur și simplu ca «vorbind prostii», nu este probabil martorul cel mai credibil, dar pare că în acest punct el încearcă să parafrazeze cât se poate de bine ceea ce Anaxagora într-adevăr a spus. El pune fr. 10 în următorul context: «El vorbea prostii când spunea că toate lucrurile sunt amestecate unele cu altele și devin separate atunci când cresc. În același germene (γονῇ) există păr, unghii, vene, artere, mușchi, oase, care par invizibile fiindcă se află în părți foarte mici și se divid când ele cresc». «Cum», spune el, «ar putea părul să apară din ceea ce nu este păr și carnea din ceea ce nu este carne?». El afirmă acestea nu numai despre corpuri ci și despre culori: «negrul este în alb și albul în negru; și face aceeași presupunere pentru greutăți, arătând că ceea ce este ușor e amestecat cu ceea ce este greu și *vice versa*».

Vlastos aprobă «obiectele-calități» ale lui Cornford, dar spune că «putere» este un cuvânt mai bun pentru cald, rece etc. «Termenul curent pentru «calități» era *dynamis*, puteri» (*Philos. Rev.* 1950, 41 sq.) Dar în pasajul din *VM* la care el se referă, referirea nu este la *a fi*, ci la *a avea* puteri (παντοίας δυνάμιας ἔχοντα).

16. Cf. comentariul lui Grigore de Nazianz, citat în nota precedentă. Este probabil aceeași constatare că Anaxagora a adoptat forma paradoxului atunci când a spus că zăpada este neagră pentru că este apă înghețată, iar apa este neagră. (Sext. *Pyrrh. Hyp.* 1.33, A97). Deși apare ochiului albă, trebuie să fi rămas în ea părți de negru.

17. Cf. fr. 10 și Aet 1.3.5., ca și afirmația lui Simplicius de pe această pagină. Platon, *Phaidon*, 96d, este de asemenea o referire clară la Anaxagora.

18. Cornford, *loc. cit.* 19-21. Ca o explicație a alimentației, teoria «totului în totul» i se pare neeconomică. E o axiomă a științei aceea că trebuie preferate ipoteze mai economice, dar este aceasta, științific vorbind, mai puțin economică decât «unele lucruri în alte lucruri»? Dacă prin economic înțelegem simplu, ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα este desigur cea mai bună alegere, căci sarcina de a alcătui o listă exactă a lucrurilor pe care trebuie să le conțină toate celelalte lucruri, pentru a da seama numai de transformările observate, ar fi una formidabilă.

19. εἰ καὶ μὴ ἀμέσως ἀλλὰ κατὰ τάξιν.

20. ἐν τῇ ὁμοιομερείᾳ. Consider aceasta un singular colectiv: cf. nota adițională (3), p. 206 sq., în prezentul volum. Observăm cum aici din nou dulcele și albul se află pe aceeași listă ca și carne, aur etc., ca fiind constituenți ai amestecului.

21. εἰ καὶ διὰ μέσων ἄλλων. Cf. în acest punct R. Mathewson, *CQ*, 1958, 74 sq. Trebuie să ne amintim de asemeni că mai multe transformări erau considerate posibile în Antichitate și nu mai sunt astăzi, ex. Simplicius menționează, alături de producerea de vapori din apă, și viespile din cai (*Fiz.* 162.31).

22. Această expresie trebuie citită în lumina precauțiilor de la p. 303, n. 13 mai jos.

23. Dacă diviziunea a ceva în bucăți mai mici și mai mici ar putea ajunge la un final, ar însemna că nu mai e nimic de divizat; adică, tăind în bucăți un lucru existent l-am redus la non-existent. Acest fapt ar contraveni canonului parmenidian ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (fr. 2-3), pe care Anaxagora îl repetă aici în întreaga sa limpezime și putere. τομῇ pentru τὸ μή din Zeller exprimă exact ceea ce spune Anaxagora, dar este nesigur dacă el ar fi considerat sau nu οὐκ ἔστι οὐκ εἶναι ca fiind acceptabil în greceşte.

24. Raven, *CQ*, 1954, 127 sq.

25. Zenon, fr. 1-3, p. 73 sq., în prezentul volum. Comparația este făcută de Gigon, *Philologus*, 1936-7, 4, și Raven, *CQ*, 1954, 125 sq. Anaxagora «aplică materiei fizice argumentele care au fost puse anterior de Zenon în legătură cu mărimea matematică.»

26. Acest fapt este cu luciditate exprimat de Vlastos, *Philos. Rev.*, 1950, 41. (Critica sa făcută de către C. Strang în *Archiv*, 1963, nu mi se pare convingătoare). Opinia că Anaxagora a surprins implicațiile infinitului mic a apărut prin critica lui Aristotel, pentru care ideea de infinitate, cu excepția de concept pur logic, era anatema. În *Fiz.* 187b30 el încearcă să-l pună pe Anaxagora în fața unei dileme. «Dacă procesul de separare ar ajunge vreodată la un final, totul nu va mai fi în totul, căci [dintr-un amestec originar de apă și carne] în apa rămasă nu va mai fi carne; dacă, pe de altă parte, el nu ar ajunge la final, ci ar mai fi posibil să mai separăm încă ceva, atunci ar trebui să fie într-o mărime finită un număr infinit de părți egale finite. Aceasta este imposibil.» Cu excepția cuvântului «egal», care reprezintă un adaos nefondat al lui Aristotel, cea de-a doua alternativă desemnează viziunea lui Anaxagora, și în mintea acestuia nu era deloc imposibil așa ceva.

27. *Fiz.* 460.10, οὐ μόνον ἄπειρα ἀλλ' ἀπειρᾶκις ἄπειρα: «Principala caracteristică a setului infinit [este] faptul că el conține subseturi care sunt echivalente întregului.» (Wasserstein, *JHS*, 1963, 189). Luria ilustrează ideea unui număr egal de părți în marele și în micul prin figura unui număr de cercuri concentrice cu un număr de raze. Cel mai mic este divizat în același număr de părți ca și cel mai mare. (*Anf. gr. Denkens*, 103)

28. Dificultatea este oricum depășită prin luarea în considerare a exemplului lui Luria menționată la nota anterioară.

29. Vlastos obiectează (*Philos. Rev.* 1950, 52 sq.) că acest fapt ar face ca părțile de os să fie redundante. Luând carnea ca exemplu, el scrie: «Carnea are un număr de calități: este roșie, ușoară, grea etc. Date fiind aceste forțe în proporția cerută, rezultatul va *fi* carne. De ce ar fi atunci nevoie să amestecăm semințele de carne (sau orice alte semințe) *cu* [*sic*: sublinierile îi aparțin lui Vlastos] aceste puteri pentru a produce carnea?» (Nu mă preocupă acum corectitudinea folosirii cuvântului «semințe» în acest context). Este irezistibilă tentația de a pune alături de aceste cuvinte pe acelea ale lui William Whewell din secolul al nouăsprezecelea: «Un măr care este roșu, și rotund, și tare nu este numai roșeața [«redness»] și rotunjime [«roundness»] și duritate [«hardness»]; toate aceste circumstanțe se pot schimba, în timp ce mărul

rămâne același măr.» (*Philos. of the Inductive Sciences,* ediția a doua, vol I, 405). Whewell argumenta bineînțeles în favoarea distincției dintre calitate și substanță, dar chiar înainte ca Aristotel să fi făcut explicită distincția, unui filosof i s-ar fi putut părea, urmând cam aceleași principii, că osul și carnea trebuie să conțină «os-itate» [«honeness»] sau «carne-itate» [«fleshness»], ca și tărie sau moliciune, roșeață [«redness»] sau albeață [«whiteness»]: adică, în termenii mai concreți ai lui Anaxagora, osul și ca și tarele și albul, roșul și moliciunea etc. Acest punct de vedere s-ar putea să nu ni se pară justificat, dar aceasta e o altă problemă.

30. Vlastos (*Philos. Rev.* 1950, 125 sq.) cita aprobator următorul fragment din cartea lui Cleve despre Anaxagora (87 sq.): «Pornind de la presupunerile lui, Anaxagora trebuie să fi tras concluzia că în pâine și în celelalte alimente aparent neasemănătoare trebuie să fi fost cuprinse aceleași elemente ca și în carne, în sânge, în oase etc. Aceasta nu înseamnă că unele constau din celelalte, ci că ambele constau din aceleași *terțe-* adică din *acele elemente ultime*: rare- și dense- moiras, luminoase- și întunecate- moiras, calde- și reci- moiras, umede- și uscate- moiras etc». (Am subliniat acele cuvinte care mi se par de criticat). Vlastos adaugă: «Cu alte cuvinte, carnea, constituită din variate ingrediente calitative într-o proporție dată, conține oase, păr etc., nu (așa cum Lucretius și alți comentatori, antici și moderni, și-au imaginat) în forma unor particule discrete, ci pur și simplu prin faptul că propriile ingrediente, fiind aceleași ca și cele ale oaselor, părului, sau ale oricărei alte substanțe, trebuie doar luate în proporția potrivită pentru os sau păr pentru a «genera» os sau păr.»

E oarecum nesăbuit să contrazici nu doar pe Lucretius ci și «alți comentatori, antici sau moderni»; și, de fapt, «rare- și dense- moiras, etc.», ca distincte de os, păr, etc., sunt elementele ultime. Aristotel și Simplicius au arătat fără îndoială că homoiomeriile aristotelice (păr, os etc.) sunt eie însele ultime. Aristotel spune de câteva ori că acestea sunt στοιχεῖα în sensul în care erau ῥιζώματα lui Empedocle, și Simplicius (care face propriul său studiu asupra textului) afirmă de exemplu în *Fiz.* 167.9, ἐκ τῶν τοιούτων δὲ ὁμοιομερῶν σύγκειται τό ζῷα καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται κατὰ Ἀναξαγόραν. οὐδὲν γὰρ τούτων ἀνωτέρω κατ' αὐτόν.

Ar fi greșit și să spunem că respectivii comentatori antici «și-au imaginat» că homoiomeriile se află în forma particulelor *discrete.* Aristotel și Simplicius au înțeles clar problema capitală și esențială pusă de Anaxagora în fr. 12, că «nici un lucru nu este complet separat sau divizat de celelalte, cu excepția Intelectului.»

31. Peck ar fi exclus substanțele anorganice, *CQ,* 1931, 29-31.

32. *Fiz.* 26-31, acceptat de către Diels (*Dox.* 478) și *DK* (A41) ca fiind din Theophrastus, *Fiz. Opin.,* vezi și Vlastos, *Philos. Rev.* 1950, 57, n. 84.

33. Includerea a două dintre elementele lui Empedocle și Aristotel, apa și focul, printre homoiomerii, se datorează probabil faptului că Aristotel nu a înțeles corect, în *Metaf.* 984a13, de unde Theophrastus și Simplicius vor fi preluat afirmația că homoiomeriile sunt nepieritoare. Aristotel spune acolo: σχεδόν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φηρι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ'ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. Consider că aceasta înseamnă «*nu*» toate homoiomeriile ca apa sau focul... «ci» toate homoiomeriile născându-se și pierind în același fel ca (οὕτω... καθάπερ) apa sau focul.» Faptul că Aristotel, corect sau greșit, a presupus că apa sau focul nu se aflau la același nivel de complexitate cu carnea sau osul pentru Anaxagora, reiese clar din pasajele deja citate în care el îl pune pe acesta în contrast cu Empedocle.

(6) Starea inițială: cosmogonia

1. κατεῖχε πάντα. κατεῖχε este dificil de tradus. «A prevala asupra» Burnet, «a ocupa (?)» Cornford, «a acoperi» Raven, «hielt nieder» *DK,* «enthalten» Gigon (care spune despre traducerea din *DK* că este «sachlich kaum zu verstehen»; dar despre toate acestea vezi Lämmli, *Chaos zum Kosmos,* II, 102, n. 379). Lucrurile, spune Gigon, sunt conținute în *aer* și *aither* ca în forma lor originară («als in ihrer Urgestalt»); noțiunea denotată pare a oscila între sensul de conținut spațial și cel de formă

sau stare primă. Probabil «conținut» sună cel mai aproape de înțelesul originar.

2. În acest punct, Simplicius a omis un pasaj, menționând începutul lucrurilor vii și existența în altă parte a unor oameni diferiți de noi, pe care l-a citat după propoziția anterioară în *Fiz.* 35.3. Dar vezi p. 367, n. (10).3.

3. Peck (*CQ*, 1931, 15) adoptă alternativa de a considera genitivul γῆς ca fiind exact paralel cu χρημάτων, adică fiind complement al lui σύμμιξις. Dar Cherniss a fost de părere că este «un genitiv absolut care dă cauza propoziției precedente», și pare să aibă dreptate (vezi Vlastos, *Philos. Rev.*, 1950, 33, n. 17).

4. Despre traducerea și interpretarea de aici vezi Cornford, *CQ*, 1930, 28, n. 2.

5. Este mai bine să păstrăm aici cuvintele grecești. *Aer* nu este aerul, ci întunecatul, recele, umedul; și *aither*, așa cum am explicat, este focul, despre care, ca și Empedocle și alții, Anaxagora crede că exista în cantități mai mari la marginea cosmosului sferic.

6. Theof. *De sens.* 59 (A70): τὸ μὲν μανὸν καὶ λεπτὸν θερμόν, τὸ δὲ πυκνὸν καὶ παχύ ψυχρόν, ὥσπερ Ἀ. διαιρεῖ τὸν ἀέρα καὶ τὸν αἰθέρα. Cf. și Hippol. *Ref.* 1.8.8 (A42).

7. κατεῖχε πάντα. Observați că verbul e folosit la singular, deși subiectele nu sunt neutre: *aer-aither* este un amalgam.

8. Unii au adoptat traducerea ed. Aldine, «unde acum este pământ». Ea se bazează pe Hippol. *Ref.* 1.8.2: «Densul, umedul, întunecatul și recele și toate lucrurile grele se adună în centru, și din ele se face pământul», și fără îndoială reprezintă doctrina lui Anaxagora, dar nu este necesar să modificăm aici textul.

9. Arist. *De caelo*, 301a12. Cf. *Fiz.* 250b25: ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι. Din Arist. *Fiz.* 205b1 aflăm un argument al lui Anaxagora în legătură cu acest subiect: *apeiron*-ul (adică întreaga masă, cf. fr. 2) este staționar fiindcă este στηρίζει el însuși (fixează, ține strâns). Aceasta se întâmplă fiindcă el este conținut în sine, fiindcă nu are nimic în jur, și oriunde ar fi un lucru, acolo stă în natura sa să fie. (Așadar, probabil, este natura *apeiron*-ului să fie în sine; deci se sprijină pe sine în poziția sa existentă. Astfel Ross, *ad. loc.*). Gigon (*Philol.* 1936-7, 30 sq.) observă că și aici Anaxagora adaptează un argument eleatic, care provine în ultimă instanță de la Parm. fr. 8.29: ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένει καθ' ἑαυτό τε κεῖται.

10. Vol. I.

11. Vol. I.

12. Fr. 21. Vezi p. 203 infra.

13. Am evitat aici expresia mai târzie și convenabilă «divizibilitate infinită» (cf. *neque corporibus finem esse secandis* a lui Lucretius, 1.844), fiindcă noțiunea de infinită divizibilitate i-a pus pe unii critici în încurcătură ca implicând un regres defectuos. Așa cum se prezintă ea la Anaxagora, nu are de ce să-i neliniștească. Infinitatea ingredienților în aceleași proporții inegale în orice parte a materiei, oricât de mică, este piatra unghiulară a cosmogoniei lui, căci garantează că, chiar și în amestecul originar, dacă am luat o parte oricât de mare sau oricât de mică, există o lipsă de omogenitate care face posibilă ulterioara apariție a distincțiilor într-o manieră perceptibilă. Acceptarea regresului infinit (dacă vrem să-l numim astfel), reprezintă marea descoperire care i-a îngăduit să pareze și chiar să distrugă armele lui Zenon. Raven de asemenea (*KR*, 378) îl apără pe Anaxagora în acest punct, dar s-ar putea să greșească prin aceea că afirmă că regresul infinit «trebuie cel puțin momentan stopat» dacă vrem să construim lumea sensibilă. Anaxagora descrie o stare nu un proces. Ne ajută observația lui Gigon (*Philologus*, 1936-7, 17) că a vorbi despre infinita divizibilitate (o problemă matematică specifică) înseamnă a-l privi pe Anaxagora din perspectiva lui Aristotel, pe când el însuși a pornit de la Parmenide și Zenon.

14. Cel mai complet comentariu este acela al lui Vlastos, «Phys. Theory of Anaxagoras, I. The Seeds», *Philos. Rev.* 1950, 32-41. Citatul pe care îl dau din această scriere nu trebuie considerat ca indicând acordul total cu tot ceea ce afirmă el. Afirmațiile sale potrivit cărora la Empedocle elementele sunt scutite de intermutări și *amestec*, și iarăși că la Empedocle, ca și la Parmenide, ființa și *amestecul* sunt incompatibile, par la o primă privire paradoxale. Este bineînțeles doar fiindcă elementele (singurele ὄντα) subsumează amestecul care, potrivit lui Empedocle, este atribuit lumii sensibile. Înțe-

lesul dat de Vlastos (așa cum mi-a explicat el) este acela că nu există fuziune «chimică» radicală a unui element cu un altul, ci numai juxtapunere a mici părți din fiecare (viziune expusă în cap. III, secțiunea F a prezentei lucrări). Propoziția oarecum dificilă: «mortalitatea și amestecul sunt predicate nu prin existența lor [sc. a elementelor] ci prin conjugarea lor temporală» înseamnă, înțeleg eu, că deși elementele se amestecă pentru a forma compuși perisabili, termenii «amestec» și «muritor» nu pot fi aplicați unui element *per se*.

15. Vol. I.

16. Grecescul *sperma*, care include atât semințele plantelor cât și sperma animalelor și a oamenilor. Folosirea aceluiași cuvânt a fost facilitată de credința grecilor că, la fel ca în tratatul hipocratic *De nat. pueri* (27, VII.528 Littré), are «natura a ceea ce crește din pământ și cea a oamenilor este în întregime similară.»

17. Numite astfel de Vlastos pe următoarea pagină. Dar dacă este înțeleasă ca teoria ce afirmă că sămânța e derivată din toate părțile corpului, nu pare să fi fost anterioară lui Democrit.

18. Pentru fr 10. vezi p. 360, n. 15, mai sus.

19. Vlastos acordă mare importanță la ceea ce el numește folosirea «precisă și tehnică» a lui σπέρμα la Anaxagora în fr. 4. Contrastul profund pe care el îl sesizează între aceasta și «moda vagă și generală» pe care ea o cunoscuse până acum îl face să respingă ca fiind irelevante expresii ca σπέρμα πυρός (*Od.* 5.490), πῦρ ἐξ ἑνός σπέρματος ἐνθορὸν (Pind. *Pyth.* 3.37), ca și identificarea cu σπέρμα a unității din care este derivată lumea atunci când Aristotel discută teoriile pitagorice (*Metaf.* 1091a16, 1092a32, vol. I). Nu pot crede că aceste expresii erau în întregime metaforice, însă ele oricum constituie un precedent al ideii de σπέρματα a substanțelor anorganice care face ca mai precisa concepție a lui Anaxagora să fie naturală și ușor de acceptat.

20. Comunitatea de idei între facerea cosmosului la Anaxagora și creșterea corpului uman în fiziologia contemporană lui iese mai clar la iveală atunci când comparăm fr. 15 și 16 din Anaxagora cu un pasaj ca acesta din tratatul hipocratic *De genit.* (17, VII, 496 Littré) despre formarea embrionului:

ἡ δὲ σὰρξ αὐξομένη ὑπο τοῦ πνεύματος ἀρθροῦται, καὶ ἔρχεται ἐν αὐτῇ ἡκαστον τὸ ὅμοιν ὡς τὸ ὅμοιον τὸ πυκνένώ ς τὸ πυκνόν, τὸ ἀραιὸνώς τὸ ἀραιόν, τὸ ὑγρὸςώς τὸ ὑγρὸν. καὶ ἡκαστον ἐρχεται ἐς κώρην ἰδίην κατὰ τὸ ζυγγενὲς ἀφ οῆ καὶ ἐγένετο. καὶ ὃδ ἀπο πυκνῶν ἐγένετο πυκνὰέστι, καὶ ὃδα ἀπὸ ὑγρῶν ὑγρὰ. καὶ τό ὀστέα οκληρύνετα ὑπὸ τῆς θέρμης πηγνύμενα. (πήγνυμι poate însemna atât a se solidifica prin foc, cât și a îngheța). Această operație a principiului asemănător cu asemănător în lumea fiziologică este apoi ilustrată printr-un experiment pur fizic, implicând pământul, nisipul și metalul scufundate într-un vas plin cu apă.

21. *Fiz.* 27.8, din Theophrastus.

22. ἐκχωρέουσι: «a se îndrepta către exterior» Burnet, «a tinde» *KR*, «dränger sich heraus» *DK*. Înțelesul cel mai obișnuit al verbului este a ceda în drum sau a se retrage. Pietrele rezistă cel mai puțin la presiunea vârtejului în accelerare (p. 194-195 în continuare).

23. ἀποκριθῆναι. Cuvântul folosit de Anaxagora însuși în fr. 2 și 4 este același care apare în descrierile teoriei lui Anaxagora (*Strom.* A10). Relația strânsă dintre Anaxagora și Anaximandru este evidentă dacă acest pasaj (φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀΐδίου (adică τοῦ ἀπείρου) γόνιμον θερμοῆ τε καὶ ψυχρουί ἀποκριθῖναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὲς σφαῖρα περιφυῖναι τῦ περὶ τὴν γῖν ἀέρι) este comparat cu Anaxagora fr. 2, καὶ γὰρ ἀήρ τε καὶ α ἰθᾶρ (πῦρ) αποκρίνονται ἀπο τοῦ πολλοῆ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῖθος.

24. ὡς τὴν γῆν, corespunzând lui ὡς τὸ πῦρ, câteva cuvinte mai încolo, lipsește din toate *MS*, cu excepția celui unde a fost adăugat de mâna unui corector (F).

25. Despre aceste corpuri vezi p. 196 sq., în prezentul volum.

26. Burnet (*EGP*, 209) spune că această teorie «implică în mod necesar rotirea pământului plat împreună cu «vâltoarea» (δίνη)». Nu implică aceasta contrariul? Dacă masa principală a pământului se învârtea cu «vârtejul» în loc să îi reziste, cu greu ar fi putut vârtejul să smulgă aceste fragmente și să le arunce departe, pe când restul rămânea acolo unde fusese.

27. Mai există o mențiune scurtă în Philostratos, *Viața lui Apollonius* (1.2., A6). Pentru da-

tare vezi și *Marm. Par.* în A II (468-7), Burnet, *EGP*, 252 n. 6. Pare fără îndoială, dar este puțin surprinzător că Plutarh introduce incidentul în viața lui Lysander după descrierea vie a bătăliei de la Aigospotamos, fiindcă unii l-au considerat ca o prevestire a dezastrului atenian. Datorită coincidenței de loc un interval de peste șaizeci de ani sugerează că ei erau de o credulitate execesivă.

28. τῶν κατὰ τὸν οὐρανον ἐνδεδεμένων σωμάτων. Din nou limbajul ne amintește de Anaximene. Vezi vol. I.

29. D. L. 1.12 citează din istoricul Silenus (secolul al treilea a.Chr.) care spune că atunci când piatra a căzut, «Anaxagora a explicat că întregul cer este compus din pietre. Consistența sa se datorează rotației sale și dacă aceasta s-ar încetini s-ar prăbuși».

30. Gilbert, *Mereor. Theor.* 689 n. 1, M. L. West în *Journ Brit Astron Ass.* 1960, 368-9.

(7) Cosmologia și astronomia

1. Singurul citat privind această problemă care pare să reproducă chiar cuvintele lui Anaxagora este descrierea curcubeului (fr. 19), deși fr. 18 despre lumina lunii este de obicei, și probabil corect, tipărit între ghilimele.

2. Pentru Anaximene vezi Hippol. *Ref.* 1.7.5. Aet 2.13.10 (A7 și 14, citate în vol. I). Acestea postulează clar faptul că toate corpurile cerești sunt de foc, și le pun în contrast din acest motiv cu corpurile pământești invizibile, care le însoțesc. Pasajul din *Stromateis* (A6) descrie teoria sa în termeni mai apropiați de cei ai lui Anaxagora, dacă nu cumva coruperea textului din final ascunde un sens diferit.

3. Gomperz a presupus (*Gr. Th.* I, 220) că extraordinarul eveniment al începutului vieții organice «a necesitat o completă revizuire a condițiilor cosmologice existente, și era probabil mai compatibil cu o primăvară eternă decât cu schimbarea anotimpurillor». Zeller (*ZN*, 1247 n.) înaintează ipoteza că acest lucru s-a petrecut datorită faptului că, înainte de a se înclina, soarele a strălucit continuu deasupra pământului iar Capelle (*N. Jbb.* 1919, 191) vorbește și el despre «o acțiune incomparabil mai puternică a razelor de soare pe discul situat orizontal al pământului». Dar cf. p. 371, n. 10 în prezentul volum. Pentru tradiția care menționează că viața animală a fost creată primăvara, cf. Verg. *Georg.* 2.338. Pentru ἐγκλισις la Anaxagora, vezi și Dummler, *Akademika*, 103 sq.

4. Mai există o referire la aceasta în [Platon], *Erastai*, 132a, unde Anaxagora este cuplat cu Oinopides.

5. Heath, *Aristarchus*, 83, nu este probabil un răspuns complet la obiecția lui Gomperz că mișcarea stelelor în jos spre pământ nu este în contradicție cu teoria că pământul închide centrul cosmosului ca un capac, așezat peste aerul comprimat. Fără îndoială că stelele pot trece prin aer, dar dacă dimensiunea pământului este suficientă pentru a preveni ca aerul să scape, cum de este loc pentru ca aceste mari pietre încinse să treacă în josul marginii sale?

6. Platon, *Crat.* 409a; Hippol 1.8.8. (A24) etc.; Plut. *De facie*, 929b (= Anaxagora fr. 18). Oricum mai târziu în aceeași discuție din *De facie* (929d, e) se face o referire la ideea reflectării luminii soarelului de către lună ca fiind «teoria lui Empedocle».

7. Plut. *Nic.* 23, cf. Hippol *loc. cit.* 10

8. Hippol. *loc cit.* 9 și 6. Pentru Anaximene vezi vol. I, 134, 135. Am omis pasajul despre eclipse din Aet. 2.29.6 (A77), care este parțial obscur (Diels, *Dox.* 53) și în orice caz atribuie doctrina lui Tales ca și lui Anaxagora (ca să nu spunem nimic de Platon și Aristotel și οἱ μαθηματικοί). Traducerea (cu altă interpretare) se găsește în Heath, *Aristarchus*, 79 și Cohen și Drabkin, *Source Book*, 94, n. 2

Burnet singur (*EGP*, 272) considera puțin probabil ca un om care crede că pământul este plat să poată descoperi adevărata cauză a eclipselor. Heath în mod evident nu află nici o dificultate în aceasta, deși citează faptul că pământul este plat (și presupunerea că și luna este plată) ca fiind împotriva unei explicări corecte a fazelor lunii. În legătură cu eclipsele, el găsește că dovezile sunt «pe deplin convingătoare» (*Aristarchus*, 80 sq. 78.)

9. Boll, *RE*, VI, 2343 sq. La Aet 2.30.2 (A77) se spune că luna este de pământ, dar are un amestec de foc cu întuneric, «stare ce se face vizibilă în partea umbrită», adică probabil în partea lunii umbrită prin eclipsă. Cf. Plut. *De facie*, 933 sq.: «Luna nu este toată invizibilă în eclipsă, ci își arată o strălucire cenușie și amenințătoare, care este culoarea sa naturală», și alte

pasaje citate de Boll (Alții au crezut că scopul corpurilor pământești invizibile era acela de a explica meteoriții: Böker (*RE* 2, Reihe Vill A, 2.2236) le numește meteoriți).

10. Platon, *Apol.* 26d (Socrate spune că Meletus, care l-a acuzat că numește soarele λίθος trebuie că îl confundă cu Anaxagora), Xen. *Mem.* 4.7.7 (λίθος διάπυρος). Alte expresii sunt λίθος ἔμπυρος, μύδρος (odată μύλος) διάπυρος. μύδρος este definit ca πεπυρακτωμένος σίδηρος de Olimpiodor și de către Suda ca πύρινος λίθος Vezi *D. L.* 2.12. și pasajele citate în *DK* 59A, 2, 3, 19, 20a.

11. «Mai mare», *D. L.* 1.8, Hippol. 1.8.8. (A42); πολλαπλάσιον, Aet. 2.21.3 (A72).

12. *Nicias* 23. Drept mărturie contemporană avem Thuc. 2.28 (referindu-se la eclipsa din 3 august 431 a.Chr.). Pentru Anaxagora, despre cauza eclipselor, sursa lui Hippolytos (*Ref.* 1.8.9, A42).

13. Aet. 2.23.2 (A72), explicat de Gilbert astfel (*Meteor. Th.* 686, n. 1): «În trecerea sa de la est către vest, soarele împrăștie aerul în lături către nord și către sud. Astfel aerul devine mai puternic, așa că se opune înaintării către nord sau sud și forțează soarele la τροπή». Cum au vizualizat exact anticii o lume în care această acțiune și reacțiune a soarelui și a aerului poate avea loc, este o întrebare asupra căreia cei care sunt în mod special interesați de problemă pot arunca lumină. Anaxagora îl urmează pe Anaximene (A15), și o opinie asemănătoare ar fi susținut și Anaximandru și Diogenes (vezi Lee, Arist. *Meteor*, ed. Loeb., p. 124, n (a).). Herodot credea că soarele poate fi îndepărtat din cursul său de furtuni (2.24), iar epicureii considerau curenții de aer ca fiind o posibilă cauză a mișcării luminii, a soarelui prin zodiac, și a stelelor (Lucr. 5.637- 49; Epicur, *Ep.* 2, 93).

14. Hippol 1.8.6 sq. (A42), și pasajele adunate în A77. Acestea conțin ecouri verbale din aceeași sursă, adică Theophrastus. Luna are οἰκεσεις, potrivit lui D. L. 2.8, οἰκεσις ἄλλην ποταμούς τε καὶ ὅσα ἐπὶ γῆς Achill. *Isag.* 21, p. 49.4 M. (A77). Despre pasajul relevant din fr. 4, vezi p. 200 din prezentul volum.

15. Kern (*De theog.* 53 sq.) vede în afirmația că luna este locuită – pe care i-o atribuie lui Anaxagora – dovada că el a fost influențat de *Teogonia Rapsodică* a orficilor (Cf. *Orph. fr.* 91). Este extrem de puțin probabil să fie așa. (Vezi Guthrie, *Orph. and Gk. Rel.* 232). El mai arată că Anaxagora a folosit teogonia lui Epimenide, pe baza faptului că Aelian îi atribuia lui Epimenide câteva rânduri care spun că leul Nemean a căzut de pe lună. Dar limbajul pasajului A77 (δοκεῖ, Schol. Apoll, μυθολογοῦσιν Achilles) nu implică în nici un fel ideea că Anaxagora ar fi susținut așa ceva.

Credința că luna este locuită are un puternic parfum religios și, mai ales, pitagoric. I-a fost atribuită lui Philolaos; Aristotel spunea că pitagoricii au considerat că Pitagora însuși era unul dintre *daimones* ce locuiau pe lună (fr. 192 Rose, p. 136 Ross.). În catehismul pitagoric Insulele celor Binecuvântați erau soarele și luna (Iambl. *V. P.* 82); Proclus atribuie lui Pitagora și lui *theologos* (adică Orfeu) un vers care spune că luna are munți, orașe și clădiri (Kern, *Orph. fr.* 91). cf. și Platon, *Tim.*, 42d. Nu prea pare posibil ca Anaxagora să fi avut multă simpatie pentru credințele pitagorice. Este adevărat, chiar și un spirit științific precum Aristotel a vorbit despre un fel de creaturi vii a căror natură este de foc și care trebuie să se găsească pe lună (*GA*, 761b15-23); dar cu greu ar putea fi oameni, și negarea ideii că ἄλλος λόγος sugerează că este probabil vorba de o concesie făcută gândirii religioase, care nu îl interesa prea mult.

16. τό τούτων οἰκεῖον φῶς Aristotel. Vezi Heath, *Arist.* 81 sq., Lee, *Meteorol.* 59 n. Afirmații mai scurte, preluate de la Aristotel și Theophrastus, se află în Aet. (A80), Hippol. (A42, secțiunea 10) și D. L. 2.9.

17. σύμφασιν, Arist. *Meteor.* 342b28, σύνοδον *D. L.* 2.9, σύνοδον... κατὰ συναυγασμνόν Aet. 3.2.2 (A81).

(8) Pământul și marea

1. Arist. *De caelo* 294b13, citat în vol. I; Hippol. 1.8.3. (A42); Aristof. *Norii*, 264; Eur. *Tro.* 884; Hippocr. *De flat.* 3 (VI, 94 Littré; *DK* 64, C2). Diogenes ar fi susținut aceeași teorie, deși nu avem prea multe mărturii în acest sens (un comentariu al lui Basil, DK, 64A16a).

2. Arist. *Meteor.* 365a19. Aet. 3.15.4, Seneca, *Nat. Qu.* 6.9.1. (*DK* A89). Vezi Gilbert, *Meteor. Th.* 298-302. Aristotel însuși explică toate cutremurele ca fiind produse în primul rând de

către vântul prins în josul pământului, iar vânturile se ridică fiind rezultatul încălzirii și uscării pământului, atât de către soare cât și de către focul său interior.

3. Rivers: Hippol. 1.8.5. Credințele lui Anaxagora despre mare sunt restabilite din Hippol. paragraful 4, *D. L.* 2.8, Aet. 3.16.2, Alex. *In meteor.* 67.17 (citate din Theofr: ultimele două în *DK*, A90) O traducere din arabă a lui Galen (citat de *DK*, A90) îi conferă lui Anaxagora ideea că apa, atunci când este supusă unei temperaturi ridicate, devine sărată sau amară. Procesul este explicat foarte detaliat în tratatul hipocratic *De aere aq. loc. 8*: căldura extrage cele mai fine și mai ușoare părți din apă, astfel că rămâne partea sărată care este mai densă și mai grea.

4. Hippol. 1.8.5, unde *MS.* are ἐν τοῖς ἄρκτοις astfel că Aet. ἐν τῇ Αἰθιοπίᾳ este interpretarea cea mai sigură (4.1.3, A91). Substituirea poate fi datorată confuziei cu diferitele teorii ale lui Democrit. Vezi Gilbert, *Meteor. Th.* 529, h. 1. De asemenea Seneca, *Nat. qu.* 4a, 2.17 (A91). Vezi Hdt. 2.22.1; Esch. *Rugăt.* 559, fr. 300; Eur. *El.* 3, fr. 228; *Sof.* fr. 797. Mai mult material comparativ se poate găsi în ed. Nauck a fragmentelor. Faptul că Eschil (care a murit în 456) a menționat teoria nu îndepărtează posibilitatea ca Anaxagora să o fi inițiat.

(9) Meteorologia

1. D. L. 2.9., Hippol. 1.8.11; în contrast cu Anaximene, A7, par. 7, A19. Hippol. adaugă καὶ τῶν ἐκκαιομένων πρὸς τὸν πόλον ὑποχωρούντων καὶ ἀποφερομένων (ἀποφαινομένον O; ἀνταποφερομένον Usener, *DK*). Burnet a tradus: «și când lucrurile s-au aprins și și-au făcut loc spre bolta cerească și au fost purtate în sus». Nu este foarte lămuritor. Gilbert (*Met. Th.* 519) credea că Anaxagora spune că soarele înalță «părțile» încinse ale aerului spre poli, și presupunea că acesta ar fi avut în minte prevalența vânturilor de N și S în Grecia. Pentru o explicație bazată pe ideea mai probabilă că πέλος înseamnă bolta cerului în general, vezi R. Böker, *RE*, 2. VIII A, 2, 2235 sq., dar nu este ușor să înțelegem ce era într-adevăr în mintea lui Anaxagora.

2. Arist. *Meteor.* 369b14 sq., Aet. 3.3.4, *Nat. qu.* 2.12.3 (adunate în A84), Hippol. 1.8.11. În fața atâtor probe covârșitoare, notița pripită din *D. L.* 2.9. trebuie să fie o eroare de înțelegere sau de atribuire.

3. Arist. *Meteor.* 348a15 (identificat ca Anaxagora la b12); Aet. 3.4.2. (A85).

4. Despre acest lucru. fr. vezi F. Solmsen în *Hermes*, 1963, 251 sq. Solmsen a considerat περιεχόμενον mai potrivit decât περιχεόμενον.

5. Dacă într-adevăr a fost el. Tzezes e singurul care atribuie cuvintele (fr. 50) lui Εμπεδοκλῆς εἴτε τις τῶν ἑτέρων.

6. Până la Aristotel inclusiv, știința antică a recunoscut doar trei culori ale curcubeului: roșu, galben sau verde, și albastru sau violet (πορφύρεον, φοινίκεον și χλωρόν Xenofan, φοινικοῦν, πράσινον, ἀλουργόν Aristotel); cu excepția faptului că Aristotel adaugă că între banda roșie și cea verde apare adesea una galbenă (ξανθόν). Vezi *Meteor.* 371b33-372a10.

(10) O lume sau mai multe?

1. Aet. 2.1.2 (*Dox.* 327), parțial citat în *DK*, A63; Simpl. *Fiz.* 178.25. Gigon, care a susținut pluralitatea de κόσμοι la Anaxagora (în privința căreia el crede că îl urmează pe Anaximandru, dar cf. vol. I) nu face referire la acest pasaj din Simplicius. El citează în schimb (*Philol.* 1936 – 7, 25) *Fiz.* 27.17, unde, vorbind despre Minte, Simplicius spune că Anaxagora a făcut-o cauza mișcării și generării «prin care lucrurile au fost separate, și aduse la viață τούς τε κόσμους καὶ τὴν τῶν ἄλλων φύσιν». Este evident că Simplicius a fost neglijent în unul din cele două pasaje, și afirmația de la 178.25 este mai definită și mai convingătoare decât formularea vagă și imprecisă folosită aici. Dacă τοὺς κόσμους înseamnă «lumi», ce este τὴν τῶν ἄλλων φύσιν? Despre alți cercetători intrați în dispută, Gigon notează că el se alătură lui Gomperz și lui Burnet împotriva lui Zeller-Nestle și Capelle.

2. Astfel Gigon, *Philol.* 1936 – 7, 32 sq.; «in diesem einheitlichen Kosmos»

3. Este foarte posibil ca Simplicius, căruia îi datorăm acest fragment, să fi omis ceva. Fränkel (*Wege u. Formen*, 287, n. 1) crede că este posibil ca fr. 4 să fi fost alcătuit din trei citate distincte care nu pot fi împreunate. Bailey (*GK. Atomists and Epic.* 542) presupune că τοῖς συγκρινομένοις din prima parte a fragmentu-

lui se referă la o pluralitate de «lumi compuse»!
4. Vezi și Cornford în *CQ*, 1934, 7 sq. Kahn (*Anaximander*, 52 sq.) este de acord. Nu pot accepta afirmația nefondată a lui Gigon (*Philol.* 1936 – 7, 26) că Anaxagora nu putea să desemneze o altă parte a pământului, «denn die Erde scheidet sich als Eines und Ganzes ab, und nicht hier ein Teil und dort ein anderer».

Mai trebuie menționată o altă interpretare, deși nu o găsesc convingătoare. H. Fränkel (*Wege u. Formen*, 286 sq.) arată că cealaltă regiune locuită, duplicatul «lumii noastre», este o construcție pur teoretică: *dacă* ar fi o altă lume, *ar fi* exact ca aceasta, chiar și în privința instituțiilor sociale. În această interpretare, Fränkel se bazează din greu pe optativul οὐκ ἂν παρ ἡμῖν μόνον ἀποκριθείν. El privește τῷ ἑνι κόσμῳ din fr. ca fiind convingător împotriva posibilității unui alt cosmos.

Ultimul care a declarat pluralitatea lumilor la Anaxagora a fost F. Lämmli, *Chaos zum Kosmos*, I, 80, 92 sq. El crede că este «gesichert» prin fr. 4.

(11) Originea și natura lucrurilor vii

1. D. L. 2.9. Hippol. 1.8.22. spune pur și simplu că toate creaturile vii s-au ivit la început ἐν ὑγρῷ.
2. Ideea că aerul conținea semințele tuturor formelor de viață, care au fost smulse din el și aduse pe pământ, se explică probabil prin felul în care Aetius (4.3.1, A93) îl plasează alături de Anaximene și Diogenes din Apollonia, ca fiind printre aceia care susțin că ψυχή este ἀερώδης.
3. Theofr. *HP*, 3.1.4 (A117) și *CP*, 1.5.2; Irineu, 2.14.2 (A113).
4. Această temă este expusă pe larg, cu texte, în Guthrie, *In the Beginning*, cap. I și 2. Un exemplu este rugăciunea din Euripide fr. 839: «Divin *Aither*, Părinte al oamenilor și zeilor, și Pământ care primești picăturile umede de ploaie și porți muritorii, porți plantele și cetele de animale; de aceea corect te-au numit poeții Mama tuturor». Pentru Anaxagora, cf. Guthrie, 55-7.
5. *De an.* 404b1, 405a13. Cf. p. 279 mai sus și Cherniss, *ACP*, 293.
6. ζῷα ἐγγεια, Plut. *Qu. phys.* 911d (A116); [Arist.] *De plantis*, 815a15, b16 (A117). Pentru Empedocle vezi p. 155 mai sus, pentru Platon *Tim.* 77a, b: o plantă este ἥτερον ζῷον și τῆς ἀντθρωπίνης συγγενὴς φὺσεως φύσις. Cf. 90a: un om este φυτὸν οὐκ ἔγγειον. El continuă: πᾶν γὰρ οὖν ὁτιπερ ἂν μετἀσχῃ τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα. Ideea înrudirii întregii naturi se poate observa în două universuri distincte de gândire, cel pitagoric și tradiția ioniană. Vezi mai departe p. 287 din prezentul volum (despre Democrit).
7. *Part. an.* 687a7. Importanța mâinii pare să fi devenit oarecum un loc comun. Cf. Xen. *Mem.* 1.4.11 și 14. Pasajul din Plutarh (*De fort.* 98 sq.) dat de *DK* drept fr. 21b nu s-ar putea spune că adaugă ceva la opiniile lui Anaxagora despre superioritatea omului față de animal în privința facultăților mentale, din cauza dificultății de a decide cât din respectivul pasaj se referă la Anaxagora.

Dependența capacității mentale de formele corporale la Anaxagora a fost susținută de către Burnet și alții, dar negată de Zeller. Vezi *ZN*, 1244 sq., și referirile de acolo.
8. Unica informație este fraza din *Placita* (5.25.2, A103): εἶναι δὲ καί ψυχῆς θάνατον τὸν διαχωρισμόν, pe care trebuie să o traducem: «separarea (adică a sufletului de trup) este și moartea sufletului.» Aceasta poate fi o traducere brută, chiar incorectă, a ceea ce Anaxagora însuși a spus. Trimiterile imediat următoare la Leucip și Democrit nu aduc siguranță. Dar supraviețuirea unui suflet individual, sau părți de Nous, după disoluția corpului solid care temporar l-a găzduit, ar fi în contradicție cu tot restul teoriei sale asupra realității, iar Anaxagora nu era Empedocle, să alăture o doctrină a *daimonului* interior. Cf. *ZN.*, 1248, n 1; Rohde, *Psyche*, 388.
9. Sau poate pur și simplu partea dreaptă a corpului. Vezi G. E. R. Lloyd în *JHS*, 1962, 60. Distincția dreapta- stânga în reproducere a fost în special asociată cu numele lui Parmenide (fr. 17) și Anaxagora. Pentru mai multe detalii vezi Lesky, *Zeugungslehre*, 39 sq.
10. Arist. *GA* 763b30, D. L. 2.9, Hippol. 1.8.12. Aetius (5.7.4; *DK* 28, A53) face legătura între Anaxagora și Parmenide în credința despre stânga și dreapta. Censorinus îi atribuie lui Anaxagora, evident eronat, opinia lui Empedocle și a altora, cum copiii seamănă cu părinții

care au contribuit cu mai multe semințe (6.8, A111; cf. p. 147 sq., mai sus). Despre asocierea masculinului cu dreapta, a femininului cu stânga, cf. G. E. R. Lloyd, *loc. cit.* din nota anterioară.

11. Censorinus, 6.1 (A108). Cf. p. 347, n. 10 anterior.

(12) Senzația

1. *De sensu*, 27 sq. Pentru mai multe detalii vezi traducerea lui Stratton din *Greek Physiol. Psychol.* cu note, și părțile relevante din Beare, *Gr. Th. of Elem. Cogn.*; pentru concepția că Aristotel și Theophrastus l-au înțeles greșit pe Anaxagora, Cherniss, *ACP*, 301, n. 40.

2. Mai există o afirmație a lui Anaxagora privind auzul (Aet. 4.19.5, A106): «Anaxagora spune că sunetul apare când respirația [aer în mișcare] se lovește de aerul static, și este purtat din impact prin recul până la organele de simț, în felul ecoului.» Cf. remarca lui Aristotel (*De an.* 419b27) că există probabil un element al ecoului în toate sunetele.

3. Theofr. *De sensu*, 25. Aristotel l-a avut în minte probabil în mod special pe Anaxagora când a spus în *Etica Nicomahică* (1154b7): ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῷον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὁρᾶν, τό ἀκούειν, φάσκοντες εἶναι λυπηρόν. Aceasta a fost interpretarea dată de comentatorul său Aspasius (156.14, A94).

(13) Teoria cunoașterii

1. Cic. *Ac. post.* 1.12.44. Vezi p. 102 anterioară și vol. I.

2. Parmenide fr. 16, p. 59 mai sus; Arist. *Metaf.* 1009b25.

3. F. Lämmli, în secțiunea din cartea sa *Vom Chaos Zum Kosmos* pe care o intitulează «Anaxagora – Sofistul» (1, 92-6), arată că Anaxagora putea foarte bine să fi încorporat în sau adăugat la cosmogonia sa o doctrină mai mult sau mai puțin «sofistă» a originii civilizației. Așadar el neagă afirmația lui Jaeger (*TEGP*, 164) că «filosofia lui Anaxagora este iarăși și iarăși fizică; ea evident nu conține nici o antropologie *în sens teologic* [destul de straniu, aceste cuvinte subliniate din original nu apar în citatul lui Lämmli din ediția germană] și nu are absolut nici un centru de greutate de nici un fel». În sprijinul său Lämmli trimite la Fränkel, *Wege u. Formen*, 285, care scrie: «Includerea culturii și societății în sfera lucrurilor care sunt produse printr-un fel de ἀπόκρισις și σύνδεσις marchează sistemul lui Anaxagora ca antropocentric, nu fizicocentric». Dovada este în principal fr. 4, dar există bineînțeles unul sau două alte pasaje care pot arăta un interes legat de originile culturii umane, ca A102 despre importanța mâinilor și fr. 21b despre folosirea de către om a animalelor inferioare. Mai există și afirmația generală, ce face legătura între microcosmos și macrocosmos, cum spune Lämmli, anume că Nous trebuie să lucreze în același fel în ambele, aducând διακόσμησις. Fără îndoială că, deși ne este imposibil să știm ce s-a pierdut, mărturiile pozitive despre un interes pentru treburile omenești la Anaxagora, comparabil cu acela al sofiștilor, sunt sărace. Afirmația lui Favorinus (ap. D. L. 2.11) că el «a arătat că subiectul poemelor homerice este cel al virtuții și dreptății» se aplică probabil mai degrabă discipolilor săi, ca Metrodorus, care «a apărat în continuare teza» (Am tradus din germană textele lui Lämmli și Fränkel).

(14) Concluzii

1. Aceasta este privită uneori ca o polemică împotriva lui Empedocle. Vezi Vlastos, *Philos. Rev.* 1950, 38.

2. Aceasta este explicată mai detaliat de B. L. van der Waerden, *Science Awakening*, 128.

Note suplimentare

1. Cronologia vieții lui Anaxagora

1. Alternativa este aceea de a presupune, cu Davison (*C. Q.* 1953, 40) că prin γεγενῆσθαι, Apollodor a înțeles «în plină vârstă», așa cum face de obicei când vorbește despre Anaximene (D. L. 2.3), și că l-a plasat pe Anaxagora cu aproximativ 40 de ani prea devreme, din cauza ideii lui greșite (din surse epicureice) că Democrit s-a născut în 500 și a afirmației atribuite lui Democrit însuși că era cu 40 de ani mai tânăr decât Anaxagora.

2. Euripide și Anaxagora

1. Vezi p. 177.

ANEXA

1. σχεδὸν ἅπαντα la Aristotel. Probabil că Vlastos are dreptate când spune că diminuarea generalității propoziției trebuie desconsiderată. Cornford și Mathewson au presupus că înțelesul este «Anaxagora a spus într-adevăr că».
2. Vezi p. 362, n. 33 mai sus.
3. Despre acest cuvânt vezi p. 359, n. 8 mai sus.
4. Zeller (*ZN*, 1209, n. 1) ia cuvintele τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι ca fiind un citat direct din Anaxagora, iar Ross în nota sa la acest pasaj este de acord. Dar reiese clar din remarca lui Simplicius de la 163.9 sq. (al doilea paragraf al următorului pasaj tradus aici) că nu apar cuvintele ἀλλοίωσις sau ἀλλοιοῦσθαι în textul lui Anaxagora.
5. Vezi p. 317, n. 9.
6. Am omis câteva rânduri aici datorită faptului că nu știu dacă ele se referă la Anaxagora sau (cum sugerează cuvântul ἐκεῖνος în mod natural) la Anaximandru. McDiarmid (*Theophr. on Presoc. Causes*, n. 64, p. 142 sq.) arată că se referă la Anaximandru, iar Zeller și Kirk (KR, 383, n. 1) la Anaxagora.
7. Această propoziție este adăugată atunci când citatul din Theophrastus este repetat la p. 154. Mai sunt alte câteva diferențe verbale între cele două citate.
8. Dacă aceasta înseamnă că lucrurile trebuie să fie infinit de mari, afirmația este neglijentă. Teoria lui Anaxagora este mult mai subtilă (vezi p. 186 sq.).
9. Preluat din 177.5.
10. συνημμένας aici, dar în 35.4 συνῳκημένας, care este mai probabil.
11. Din fr. 12, dar cf. p. 357, n. 2, mai sus.

Cap. 5. ARCHELAOS

1. Wilamowitz (*Glaube*, 2.212) consideră afirmația lui Plutarh, conform căreia el a compus un poem pentru Cimon (*Cim.* 4), ca o indicație a datei nașterii sale și a faptului că el ținea de «vornehme Gesellschaft». Despre credibilitatea afirmației lui Plutarh cf. Heinimann, *Nomos u. Physis*, 112, n. 7 (Cimon a murit în 449).
2. Varianta ἢ Μιλήσιος apare doar în D. L. 2.16 și Suda. Ambele surse arată că el a fost primul care a adus filosofia din Ionia la Atena, fapt ce întărește atribuirea unui loc de naștere ionian. De fapt, această distincție aparține învățătorului său Anaxagora, despre care ps. – Galen în *Hist. Philos.* spune că «a venit la Atena și l-a făcut pe Archelaos și pe atenianul să se intereseze de filosofie (*DK*, 59, A7).
3. Ceilalți comentatori ai paragrafului de mai sus se găsesc în scurta secțiune 60A din *DK*. Există o relatare că el ar fi urmat la conducerea școlii lui Anaxagora din Lampsacos (p. 176 anterior). Declarația lui Ion din Chios (*D. L.* 2.23) este aceea că în tinerețe Socrate a plecat (ἀποδημῆσαι, cuvânt folosit uneori și pentru serviciul militar) la Samos cu Archelaos. Burnet (*EGP*, 358, n. 5) remarca faptul că dacă este vorba despre bătălia de la Samos, este interesant să ne gândim că tânărul Socrate lupta împotriva unei forțe comandate de Melissos. Ipoteza este convertită în certitudine de către Heinimann («er zog in Jahre, 441 mit gegem Samos», *N. u. Ph.* 112), dar acest motiv adesea reluat de Ion este viguros și în mod efectiv negat de Jacobi în *CQ*, 1947, 9-11. Vezi și Pohlenz, *Hermes*, 1953, n. 2.)
4. Discuții despre acest subiect se găsesc în *ZN*, 1276 sq., și în autorii citați de Nestle, *ZN*, 1277, n. 1. *ad fin*: de asemenea în Heinimann, *N. u. Ph.* 113 sq., Pohlenz, *Hermes*, 1953, 431-5. Pentru Protagoras, vezi Platon, *Prot.*, 322a sq. Despre relația generală dintre filosofia «fizică» și umanism vezi capitolul următor.
5. Simpl. *Fiz.* 27.23, A5. Separat de istoria sa generală a «opiniilor fizice», Theophrastus a scris o lucrare specială περὶ τῶν. Ἀρχελάου (*D. L.* 5.42.)
6. Totul este mișcat de Minte, Philop. *De an.* 71.17 (A18): «mentem, quae... particulas coniungendo et dissipando ageret omnia», Aug. *Civ. Dei* 8.2 (A10); οὐ μέντοι κοσμοποιὸν τὸν νοῦν, Aet. 1.7.15 (A12). Pare în contradicție cu Anaxagora, dar nu aduce îmbunătățiri.
7. ἐμψυχίας. Meineke a adăugat celălalt necunoscut ἐμψυρίας pentru a obține antiteza așteptată «dintre cald și rece» (vezi *DK*, ed. a zecea, II, 421).
8. ἀήρ este ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον. Sext. *Math.* 9.360; ἀρχὴ este ἀήρ ἄπειρος καὶ τὴν περὶ αὐτὸν πύκνωσιν καὶ μάνωσιν, Aet. 1.3.6 (A7). ἀπὸ θερμοῦ καὶ ἐμψυχίας (vezi nota anteri-

oară) συστῆναι τὸν κόσμον, idem. 2.4.5. (A14). Caldul și recele sunt cauze primare, *D. L.* 2.16, Herm. *Irris.* 11 (A8), cf. Hippol. 1.9.2. Despre aceasta cf. nota lui Reinhardt, *Parmenides*, 225, n. 1. Numai Epiphanius (*Adv. haer.* 3.2.9., A9) l-a acuzat pe Archelaos că ar fi spus că ἐκ γῆς τὰ πάντα γεγενῆσθαι, αὕτη γὰρ ἀρχὴ τῶν ὅλων ἐστίν. Aceasta este probabil o transformare greșită a ceea ce Archelaos a spus despre originea vieții în afirmații despre originea universului, așa cum se întâmplă la Xenofan.

9. Această supoziție este sprijinită de singurele cuvinte care par a fi un citat direct din Archelaos: «răceala este legătura pământului», sau ceea ce îl ține adunat (Plut. *De primo frig.* 954 sq., fr. 1a). În acest punct Archelaos însuși, sau sursele noastre produc cea mai mare confuzie. *D. L.* 2.16 este corupt, dar este în acord cu Hippolytos care arată că apa se transformă nu numai în pământ ci și în *aer*, fapt ce, cosmogonic, nu era necesar, fiindcă *aerul* exista de la început. Bineînțeles că, odată ce s-a format cosmosul, evaporarea a continuat să aibă loc, astfel încât o parte din apă se preschimbă continuu în vapori. Hippolytos spune că apa devine nu doar aer, ci și pământ, «fiind încinsă». τηκόμενον τὸ ὕδωρ (Hippol. 1.9.2., A4) pare să însemne «nașterea prin amestec (a altceva)», utilizare ciudată a cuvintelor. În Platon, *Tim.* 49c, apa se numește mai natural τήκεσθαι când se dizolvă în aer.

10. Hippol., 1.9.3 (A4), *D. L.* 1.17. În viziunea lui D. L. cuvintele ἡ μὲν (sc. γῆ) ὑπὸ τοῦ ἀέρος κρατεῖται, părând mai probabil că acele cuvinte care lipsesc din pasajul lui Hippolytos sunt τὸν δ' ἀέρα κρατεῖν τῆς γῆς, mai degrabă decât τοῦ παντός. Ultimele sunt adăugate de Roeper și *DK*, fără îndoială fiindcă omisiunea propoziției poate fi astfel explicată prin greșeală de ortografie. Propoziția anterioară se termină cu τοῦ παντός.

11. Astfel Hippol. 1.9.4. Inițial, spune Zeller (*ZN*, 1274), stelele «s-au învârtit în jurul pământului, care era în continuă umbră dincolo de marginile ridicate.» Dümmler, de asemenea *Akademika*, 106: înainte de ἐπίκλισις soarele, învârtindu-se în jurul orizontului, era invizibil din cauza marginilor ridicate ale pământului, și pământul era întunecat și noroios. Cu pământul său plat, Anaxagora trebuie să fi tras concluzia opusă, atunci când spunea același lucru, anume că întregul cosmos s-a înclinat spre pământ într-un stadiu mai târziu al procesului creativ, a presupus Zeller: el aduce la viață animalele înaintea acestui eveniment «fiindcă soarele putea avea influență continuă asupra pământului» (*ZN*, 1247 n.).

12. 68A94, cf. 59A42, secțiunea 3, și A87.

13. Ex. Platon *Menex.* 238a: «În sarcină și naștere femeia este aceea care imită pământul, și nu invers» și citatul din *De nat. pueri* la p. 364, n. 16.

14. În zoogonia lui Diod. 1.7, care conține mult material anterior (vezi p. 345, n. 34 mai sus), embrionul animalului în «uter» format în suprafața pământului este hrănit printr-un fel de rouă sau ceață (ὁμίχλη) care cade noaptea. Pentru teoria epicureică vezi în special Lucr. 5.805-15. Ea devine un loc comun, și este pitoresc descrisă de Dios Chrysostomus, *Or.*, 12.29-30: «Cei dintâi, cei născuți din pământ, au avut primele tipuri de hrană, acelea care vin din pământ, fiindcă noroiul era atunci moale și ei îl sugeau de la pământ ca de la o mamă, în același fel în care plantele își iau umezeala din el astăzi».

15. Unii cercetători au detectat o puternică influență a lui Archelaos asupra scriitorilor medicali din acea vreme și de mai târziu, ex. Petron din Aegina și π. διαίτης. Comparația este făcută din cauză că la ambii apar două substanțe elementare, caldul și recele. Vezi *ZN*, 1276, n. 3 și referirile de aici, în special Frederich, *Hippokr. Unters.* 129, 135 sq. Se presupune că și Euripide l-a urmat în dualism (Nestle, *Euripides*, 158 sq.). O explicație mai hazardată decât cea de aici despre caracterul filosofiei lui Archelaos și realizările lui se poate afla în Lämmli, *Chaos zum Kosmos*, secțiunea II. De pildă II.15 («Archelaos incognito?») încearcă o reconstrucție a cosmogoniei lui din pasajele lui Euripide, Aristofan și alții.

Cap. 6. FILOSOFIA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL CINCILEA

1. Diels-Kranz de fapt includ și un număr de figuri ale secolului al cincilea, ca și pe sofiști, în *Fragmente der Vorsokratiker*. În prefață, Kranz

explică principiul căruia se subsumează cartea. «Presocratic» intenționează să însemne nu (așa cum se consideră adesea) «anterior lui Socrate», ci «anterior socraticilor». Unitatea sa stă în prezentarea unei filosofii (este folosit în mod surprinzător singularul) care nu a trecut prin școala de gândire a lui Socrate și Platon. Se conturează astfel partea non-socratică, mai degrabă decât aceea pre-socratică a filosofiei antice, și caracterul ei este determinat mai mult prin conținut decât prin cronologie. Fără această explicație, titlul este întrucâtva greșit.

2. Arist. *Part. an.* 642a28; Platon, *Phaidon* 96a sq. (cf. Arist. *Metaf.* 987b1). Se pot adăuga și pasaje din Xenofon ca *Mem.* 1.1.11-16, 4.7.5. Aceste opinii adunate conduc la ideea că abandonarea de către Socrate a științei în favoarea eticii a fost o «viziune târzie» care trebuie atribuită lui Panaetius. Ea datorează, bineînțeles, mult timpurilor elenistice. Vezi mai ales Cicero, *Tusc.* 5.4.10, *Ac. post.* 1.4.15.

3. «Numai Heraclit a fost un gânditor suficient de mare încât să poată construi dintr-un singur principiu o teorie a cosmosului sub guvernarea legii, incluzând omul ca parte esențială a ei» (Jaeger, *Paideia*, I, 291. Cf. fr. 114, și pentru *diké* fr. 28, 80, 94).

4. Pentru care vezi vol. I (index, *Kosmos*).

5. Hdt. 1.65, Tuc. 4.76, 8.72. Legătura strânsă dintre acesta și sensul mai general de «ordine» este subliniat prin folosirea lui în Platon, *Prot.* 332c. În cetățile cretane cei mai înaiți magistrați erau numiți κόσμοι, iar singularul era folosit pentru a desemna «guvernul» (RE, XI, 1495).

6. Morrison spune (*CQ*, 1941, 5) că Empedocle a participat la ceremoniile de întemeiere. Probabil că această informație depinde de mărturia poetului contemporan Glaucus cum că el ar fi ajuns în Thurii νεωστί παντελῶς ἐκτισμένους (*D. L.* 8.52), ceea ce ar putea oricum să însemne și că vizita lui s-a produs, mai degrabă imediat după întemeiere. Despre ciocnirile dintre gânditorii din acea perioadă, Fredrich în *Hippokr. Unters.* are câteva observații folositoare (secțiunea 5, «Die griechischen Philosophen in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts»).

7. «Athenis annis compluribus moratus», Val. Max. 8.7. extr. 4 (*DK*, 68, A11). Remarca lui Democrit citată de către Demetrius din Magnesia (*ap. D. L.* 9.36): «Am venit la Atena și nimeni nu mă cunoștea», sună ca una dintre mărturiile nesigure, de care Diogenes era amator. E citată similar de Cicero (*Tusc.* 5.36.104, vezi *DK*, 68B116), deși Valerius – nu sursa cea mai critică – spune că Democrit a spus aceasta «într-o carte». Dacă citatul este original, contextul în care este menționat în toate cele trei locuri arată că nu este o plângere, nici o «ironie», cum îl numește Jaeger. El ilustrează explicit disprețul lui Democrit pentru notorietate și succesul efortului său de a fi lăsat în pace pentru a-și continua cercetările în liniște.

8. Astfel Vlastos, în *Philos. Rev.* 1945, 591, referindu-se la expresia atribuită lui Protagora în Platon, *Theaet.* (167b). Despre relația dintre Democrit și Protagora, vezi și A. L. Peck, nota (c), p. 76 a ed. Loeb despre Arist. *Part. an*, C. J. Classen în *Proc. Afr. Class. Assns.* 1959, 41.

9. Pentru Anaximandru cf. opiniile lui Cherniss și Heidel (vol. I). Pentru Anaxagora vezi fr. 4 și Vlastos, *Philos. Rev.* 1946, 53.

10. Eschil, *P. V.* 442 sq., *Suppl.* 201 sq. Pentru o paralelă între explicațiile lui Diodoran și Archelaos vezi p. 371, n. 14 anterior, și pentru detalii suplimentare, Guthrie, *In The Beginning*, cap. 5.

11. Vezi vol. I.

12. Eur. *El.* 368, Sof. *O. T.* 674 sq., Arist. *Viespile*, 1282, Tuc. 1.138.3, Pindar *Ol.* 2.86.

13. Așa cum și Jaeger (*ibid.*) observă, deși aici din nou pretenția sa că «aceasta este prima recunoaștere a faptului că *physis-ul* omului este un organism fizic» cu greu poate fi dovedită.

14. Pasajele citate mai sus sunt (paginile Littré în paranteză): *De nat. hom. init.* (VI, 32), *Epid.* I (II, 668-70), 6 (V, 314), *De humor.* 16 (V, 496), *Aph.* 2. 34 (IV, 480), *De arte II* (VI, 20), *De flat.* 6 (VI, 98), *De Victu* I, 2 (VI, 468). Mai este relevant și *De Victu* I, 6 (VI, 478), II (VI, 486), 15 (VI, 490), *De virgin.* I (VIIi, 466), *De diebus iudic.* 2 (IX, 298)

15. Putem cita exemple la infinit. Aristofan se referă la impulsurile sexuale ca la «constrângeri ale naturii», Platon, puțin mai târziu, vorbește despre naturi filosofice, prudente, tiranice și avare, și așa mai departe. În loc să le multiplicăm, ar fi preferabil să spunem pur și simplu că, atât în limbajul obișnuit cât și în cel filosofic,

φύσις acoperă același teren ca și «natură» în limbile moderne; dar unii cercetători sunt greu de convins.

16. Vezi *De victu* I. II (VI, 486 Littré, un pasaj imitând stilul heraclitic).

17. Ar fi indicat să ne referim și la afirmația lui Platon din expunerea sa din *Legile* 10.

ANEXĂ

Câteva figuri minore ale perioadei

1. Deja menționată ocazional în vol. I. Vezi index.

2. Un comentariu despre *Norii*, 94 sq. (*DK* A2), spune despre Cratinus că a făcut anterior remarci similare despre Hippon în *Panoptai*. Informația că el l-a numit ἀσεβής vine dintr-un comentariu despre *Proprepticus* al lui Clement citat și în *DK*, Philophonus și ps-Alex., în comentariile lor despre Aristotel (*De anim.* 88.23 și *Metaf.*, 462.29, *DK*, A8 și 9) atribuie denumirea de «ateism» materialismului său, dar el nu era în nici un caz unicul de acest fel.

3. Cf. Empedocle, fr. 105, p. 152 mai sus și Theofr. *De sensu*, 10 la p. 228. Argumentația complexă a lui Reiche împotriva acestei supoziții nu ne-a convins. (*Emped's Mixture*, 15).

4. Iambl. *V. P.* 267 și alte pasaje din *DK*, A1. Indiciile despre domiciliile lui Hippassos și Philolaos sunt variate. Să ne amintească schimbările forțate de domiciliu erau parte din mentalitatea pitagorică.

5. Comentând pasajul din *Metafizica, Alexandru* (*DK, A6*) spune că Hippon a folosit termenul general de «umezeală», fără să specifice dacă numea apa, ca Thales, sau *aerul*, ca Anaximene și Diogenes; dar Simplicius (*Fiz.* 23.22, A4) îl cuplează direct cu Thales, stabilind apa.

Putem ignora remarca izolată și incredibilă a lui Johannes Diaconus (? secolul al nouălea p.Chr) că el făcea pământul ἀρχή.

6. Hippol. 1.16 (*DK*, A3), Aet. 4.3.9 (A10), Censorinus 5.2 (A12) și 6.1. (A15). Pentru μυελός (măduvă) și creier (ἐγκέφαλος) vezi Sof. *Trach.* 781, Hom. *Il.*20.482, Onians, *Origins of Eur. Thought, 118* (și *ibid.* 109-10 și 115, pentru măduvă ca sursă de semințe). Potrivit lui *LSJ*, ἐγκέφαλος este adjectiv pentru substantivul μυελός. Pentru Alcmaion, vezi vol. I. Dacă îl putem crede pe Censorinus, Hippon «a dovedit» originea seminței din măduvă printr-un experiment: dacă animalele masculine sunt omorâte după ce au avut relații cu femelele, se va observa că măduva este secătuită. Teoria lui Hippon despre reproducere a fost dezbătută pe larg de către Erna Lesky, *Zeugungslehre* (vezi indexul acestei cărți).

7. *Anon. Londinensis*, 11.12; *DK*, A11 (Bazată pe *Iatrica* discipolului lui Aristotel, Menon). Papirusul este foarte avariat în acest loc, și numai primele trei litere ale numelui lui Hippon s-au păstrat, dar nu este posibil vreun altul (Diels, *Hermes*, 1893, 420-1). Autorul acestui pasaj îl numește pe Hippon un crotoniat, și dacă el ar fi aderat la școala medicală crotoniată ar fi cunoscut în mod normal lucrările lui Alcmaion. Cercetările anatomice ale lui Alcmaion arătau «trecerea» de la ochi la creier, și el considera apa din cristalin instrumentul esențial al forței vederii. Diels sugerează că Hippon, cu intelectul său mai limitat, a generalizat descoperirea lui Alcmaion. Oricum, asocierea vieții cu umezeala a fost, cum am mai spus, un loc comun, și de aici la ideea că ea este responsabilă pentru senzațiile noastre nu era decât un pas.

8. Aet. 4.5.3. (A13). Pornind de aici, el spune că unele vânturi și femeile separate de soți elimină semințe. Nu există o menționare explicită a menstrelor, pe care Aristotel le consideră «analoge» semințelor masculine (*GA*, 727a3). Pentru Empedocle și Anaxagora, cf. p. 217, 317 mai sus. Potrivit *Placitei* (5.5.1-13), Pitagora și Democrit aveau aceeași părere cu Empedocle.

9. Cens. 7.2 (A16): «Hippon din Metapontum a susținut că oamenii se pot naște de la 7 la 10 luni... Această maturitate începută din luna a șaptea se prelungește până într-a zecea fiindcă acesta este modul natural în care se petrec toate, iar luna a șaptea sau anul al treilea trebuie adăugate pentru desăvârșire. Dinții apar la copii la 7 luni și sunt compleți cel mai târziu într-a 10, la 7 ani cade primul dintre ei și la 10 ultimul», etc. Cf. ceea ce a spus Alexandru despre misticismul pitagoric al numerelor, vol. I.

10. Despre această teorie, vezi și p. 327 și 268-269 mai jos.

11. Cf. Fredrich, *Hippokr. Unters.* 134 sq.

12. *De septiman.* 6, II (VIII, 637, 638 și IX, 436,

438 L.); Gomperz, *Gr. Th.* I, 294 sq. Această parte a lucrării a supraviețuit numai într-o traducere latină barbară și mutilată, dar originalul este nu mai timpuriu de secolul al cincilea (Wellmann. *F. C. Ä.* I, 43, îl atribuie secolului al cincilea, Roscher, în ediția sa din 1913, a arătat că teoriile acestea aparțineau secolului al șaselea. Vezi și Kranz, *Nachr. Gött. 1938 și Philol.* 1938-9).

13. Vezi vol. I. Cea mai concretă afirmație este a lui Aristotel, și nu este posibil ca aceasta să se fi sprijinit pe ceva din dialogurile lui Platon, cum a sugerat Kirk în *AJP*, 151. Argumentele sale au primit replica prin Allan, *AJP*, 1954, deși încercarea lui Allan de a face din Cratylos înainte de toate o figură a secolului al patrulea, nu mai bătrân decât Platon, depinde în mare măsură de atribuirea unui sens puțin probabil (logic, nu temporal) lui πρῶτον din Arist. *Metaf.* 987a32, cum a arătat Cherniss (*AJP*, 1955, 184-6). Fără îndoială că relația personajului istoric Cratyluo cu Platon prezintă unele probleme. Cum părți din dialog (etimologiile propuse de Socrate) sunt evident ironice, ne este greu să fim siguri asupra restului, iar afirmația lui Cratylos de la 440d-e, că după un efort mental considerabil a ajuns la concluzia că Heraclit avea dreptate, cu greu poate fi explicată.

14. Un istoric din Attica numit Cleidemos a scris pe la mijlocul secolului al patrulea (Jacobi în *RE*, XI, 591) și filosoful menționat de Theophrastus au fost considerați uneori aceeași persoană, deși localizarea sa în *De sensu* nu se potrivește cu această părere. Referințe pentru această discuție sunt adunate de Regenbogen în *RE*, Suppl. VII, 1457 sq. Sursele pentru Cleidemus se găsesc în *DK*, 62.

15. Zeller în *ZN*, 337. Burnet a preferat să urmeze părerea generală a comentatorilor antici că Aristotel se referea la *apeiron*-ul lui Anaximandru (vezi *EGP*, 55 sq., 65, iar pentru textul grecesc *DK*, 63). Cea mai bună dezbatere a problemei este aceea din ediția lui Ross a *Fizicii*, 482 sq. Atribuirea ideii lui Anaximandru devine deosebit de dificilă datorită *Fiz.* 187a12-21, unde referirea la condensare și rarefiere arată că mai degrabă că este vorba de Anaximene, pe când Anaximandru este și el menționat într-un alt context. Ross a conchis că «trebuie să ne mulțumim cu atribuirea credinței în substanța intermediară vreunui alt membru sau vreunor alți membri ai școlii lui Anaximene».

16. Sext. *Pyrrh. hyp.* 3.30, Aet., 1.7.17 (*DK* 41, 5 și 6). Lista lui Sextus nu se află în coerență cu cea din *Math.* 9.360, deja menționată, nici cu cea a lui Aetius de mai mare valoare istorică.

17. (a) Procl. *Eucl.* 65.21 Friedl. (*DK*, I), (b) *D. L.* 9.41, (c) vezi von Fritz în *RE*, XVII, 2258 sq. Cea mai timpurie mărturie existentă despre Oenopides este aceea din pseudo-platonicul *Erastai* (în al treilea sau cel mai târziu al doilea secol a.Chr). El introduce numele alături de cel al lui Anaxagora, în context geometric.

18. Theo. Sm., p. 198.14 Hiller, Diod., 1.98.2 (*DK*, 7). Împotriva lui Heath, *Aristarchus*, 131, vezi von Fritz în *RE*, XVIII, 2260. Oenopides a investigat o problemă geometrică χρήσιμον αὐτό πρὸς ἀστρολογίαν οἰόμενος, Procl. *Eucl.* 283.4 (*DK*, 13). Aelian îl numește ἀστρολόγος (*V. H.* 10. 7; *DK* 9)

19. Achilles, *Isag.* p. 55.18, Maass, cf. Arist. *Meteor.* 345a3 (*DK*, A10). Cauza îndepărtării soarelui de la cursul său a fost afirmată de unii, printre care se pare că este inclus și Oeinopides, ca fiind ororile petrecute la banchetul lui Thyestes. Cum spune von Fritz, un amestec ciudat de elemente mitice, pitagorice și fizică ioniană!

20. Aelian, *V. H.* 10.7; Censorinus, 19.2 (*DK*, 9 și 8).

21. Procl. *Eucl.* 80.15, 283.4 (*DK*, 12 și 13) Vezi Heath, *Aristarchus*, 130, și pentru aceasta și pentru importanța generală a lui Oenopides în istoria matematicii, von Fritz, *loc. cit.* 2264 sq.

22. Vol. I.

Cap. 7. DIOGENES DIN APOLLONIA

(1) Viața și scrierile

1. F. Hüffmeier a argumentat împotriva acestei idei într-un articol «Teleologische Weltbetrachtung bei Diog. Apoll?» în *Philologus*, 1963. La p. 134 el scrie: «Es steht einfach nicht im Text, dass die Ordnung der Welt, die ἀιτια οὗ ἡνεκα der Kosmogonie war... Die Von Theiler benöligte Voraussetzung, dass Diogenes, hierin über Anaxagora (besonders 59b13 und 14) hi-

nausging, ist also nicht gegeben». Dar nu este nerezonabil să negăm epitetul «teleologic» în cazul unei doctrine care afirmă că o ființă inteligentă a existat anterior cosmosului ca *arché*, a fost cauza lui eficientă, l-a ordonat în cel mai bun mod cu putință, fiind încă activă în lume? Toate acestea se află în text. Diogenes l-a infirmat pe Anaxagora prin scoaterea Intelectului din poziția ei de mândră, dar ineficientă izolare, «nefiind amestecată cu nici un alt lucru», și aducerea ei la un contact viu și continuu cu lumea.

2. Așadar ar fi mai logic să îl considerăm pe Diogenes posterior atomiștilor, cum face *K. R.*, mai degrabă decât anterior acestora așa cum se face aici. Mărturisesc că am ales prezenta ordine din cauza sentimentului că atomiștii reprezintă o culme a gândirii presocratice și că merită așezați la final. Atât cât putem, pe baza mărturiilor, să cântărim, «datoria» lui Diogenes față de Leucip consistă în principal în admiterea vidului, și aceasta nu este o observație care să pună probleme. Pe de altă parte, Diogenes a scris probabil înainte de Democrit. Lucrul pe care este important să ni-l amintim este acela că toți acești gânditori, inclusiv Melissos, erau contemporani. Mulți cercetători ar spune că atât Leucip cât și Diogenes au scris cunoscând opera lui Melissos, deși s-a argumentat și în favoarea tezei că în opera *lui* a fost *o* critică a lucrărilor *lor*, p. 368, n. 1, mai jos). Nu greșim dacă afirmăm că toți trei au scris în deceniul 440-30.

3. Kahn (*Anaximander*, 106) îi critică pe aceia care conectează referirile la teoriile despre aer din Aristofan și Euripide cu o presupusă vizită a lui Diogenes la Atena, dovada aceasta nefiind decât o dovadă insuficientă; cunoașterea ideilor sale nu implică în mod necesar prezența sa fizică. Pe de altă parte, este posibil ca influența lui să fi fost exagerată. Vezi p. 239.

4. Vezi *DK*, A3, Burnet, *EGP* 352, n. 3

5. Alte speculații nu sunt probabil foarte profitabile. Diels a pretins că titlurile menționate de către Simplicius ca aparținând lui Diogenes se referă toate la aceeași lucrare, π. φύσεως. Pe baza fr. 9 el a sugerat că dacă în perioada elenistică era evident că scrierea era divizată în cel puțin două părți, π. ἀνθρώπου φύσεως se referă la cartea a doua. El adaugă, ca o pură presupunere, că μετεωρολογία, titlul pe care «nimeni nu l-ar considera titlul unei cărți antice», a fost fie începutul la π. φύσεως 2, fie o a treia carte separată (vezi *DK*, II 59.52 n). Wellmann (*RE*, V. 764), deși mai precaut, înclină către același punct de vedere, ce implică supoziția că Simplicius s-a aflat doar în posesia primei cărți din π. φύσεως, deși el credea că deține întregul. Afirmația lui Simplicius a fost apărată de către Theiler (*Teleol. Naturbetr.* 6) și Burnet (*E. G. P.* 353). Este interesant cum observă Burnet că Simplicius ar fi trebuit să păstreze detaliul că, acolo unde el însuși a spus φυσιολόγοι, Diogenes a spus σοφισταί, reflectând utilizarea unei epoci anterioare. Kirk a rezumat judicios chestiunea (*KR.* 428 sq.). El a subliniat că lungul extras al lui Aristotel din Diogenes despre vene (*H. A.*, 511b31) pare să redea exact ceea ce a afirmat Simplicius (153.18) că a găsit în *Despre Natură*, mai degrabă decât ceva provenit dintr-o operă separată *Despre natura Omului*. Cu toate acestea, el a citat un pasaj din Galen care, dacă Diogenes cel menționat acolo este Diogenes al nostru, vorbește despre un tratat separat al său despre medicină (Ediția lui Walzer a versiunii arabe a volumului *Despre experiența medicală*, 1944, 22.3).

6. Același principiu metodic este enunțat de către scriitorii medicali contemporani, Hippocr. *De arte*, 4 (VI, 6 L). ἔστι μὲν οὖν μοι ἀρχὴ τοῦ λόγου ἣ καὶ ὁμολογέεται παρὰ πᾶσιν; *De carn.* I (VIII, 584 L.) ἀναγκαίως γὰρ ἔχει κοινὴν ἀρχὴν ὑποθέσθαι τῇσι γνώμῃσι.

(2) Tezele fundamentale: aerul ca *arché*

1. «Și eu». Simplicius respinge opinia lui Nicolaus din Damascus și pe cea a lui Porfir, că atunci când Aristotel vorbește despre cei care cred într-o substanță de bază, separată de toate elementele, ceva «mai dens decât focul dar mai rar decât aerul» (*Fiz*, 187a14), el se referă la Diogenes. Din acest motiv, el citează pasajele ce lămuresc faptul că pentru Diogenes ἀρχή era de fapt aerul însuși. Cf. și 25.4 sq. Pentru Simplicius, urmaș al lui Aristotel, părea natural că orice explicație a transformării trebuie să satisfacă cererea aristotelică a unui substratum distinct de substanțele care se modifică și de calitățile acestora (ex. Arist. *Metaf.*

1069b3 sq.).

În ciuda lui Cherniss. *ACP*, 54, n. 215, nu pot împăca aceste două pasaje din Simplicius cu 203.2-3, unde îi pune în contrast pe Diogenes și Anaximene ca făcând τό μειαξύ acel ἀρχή *opus* aerului. El dă o scurtă listă cu exemple de moniști (Thales apa, Heraclit focul, Anaximene aerul, Diogenes corpul intermediar), și cum pentru moment nu sunt importante atribuirile, presupunerea lui Nicolaus își poate face loc. ὡς înainte de Thales este aproape «așa cum ar putea să fie» (Cherniss nici nu menționează viguroasa respingere a lui Nicolaus de către Simplicius, în două locuri). Este destul de sigur faptul că Simplicius nu ar fi putut să îl sprijine pe Nicolaus, căci Aristotel însuși îl cuplează explicit pe Diogenes cu Anaximene, ca făcând aerul μάλιστ' ἀρλὴν τῶν ἁπλῶν σωμάτων (*Metaf.* 984a5)

2. Eroarea din *MS* al lui Simplicius, ἔθος pentru θεός (alăturată altor mici greșeli), este stranie, dar corectura pare sigură, deși o valoroasă încercare de a apăra interpretarea din *MS.* a fost realizată de către Weygoldt în *Archiv.* 1888, 165. Cf. Burnet, *EGP*, 354, n. 1 Supremația aerului justifică folosirea literei mari în traducerea de preferat, «un zeu». Nu se știe ce gândea Diogenes despre zeii populari.

3. Kranz în *Nacthtrag,* în *DK*, II (ed. 10, 1962, p. 421) remarca faptul că aceasta pare să fie cea mai timpurie afirmare a principiului lui Leibniz al identității indiscernabilelor. O frază similară a fost citată de Porfir ca argument pentru teza parmenidiană a unității întregii ființe (*ap.* Simpl. *Fiz.* 116.14): τὰ ὅμοια ἢ ὅμοια ἀδιάφορα καὶ οὐχ ἥτερα τυγχάνει ὄντα, τὰ δὲ μὴ ἥτερα ἦν ἐστιν. Este interesant să știm că acest principiu citat de un neoplatonic provine din vremurile presocratice (fapt observat de Reinhardt, *Parmenides*, 105). Sambursky, comentând aplicarea de către stoici a principiului, observa că în filosofia greacă el era o trăsătură a continuumului ca opus teoriilor fizice atomiste (*Phys. of Stoics*, 47), iar aceasta este tot în acord cu Leibniz.

4. νοήσεις, pluralul cuvântului tradus până acum cu «inteligență». Are o largă paletă de sensuri, iar «percepții» pare aici mai potrivit. În propoziția anterioară l-am putea traduce: «restul puterilor lor de înțelegere».

5. Sau «dintre celelalte unele se nasc și altele pier». *MS.* variază de la τῶ δὲ la τό δέ. În alegerea lui τῶν *DK* urmează ed. Aldine, dar în textul său despre Simplicius, Diels a așezat τῷ, cu comentariul «adică τῷ ἀέρι». Am o ușoară preferință pentru acesta.

6. Nu putem afla cu certitudine dacă Diogenes a fost anterior lui Melissos sau invers. În *Hermes*, 1941, Diller a încercat să dovedească faptul că Melissos a scris mai târziu și criticându-l pe Diogenes, dar argumentele sale, bazate pe similitudini verbale, nu sunt în nici un fel hotărâtoare (cf. Kirk, *KR*, 430 sq.). Cei doi au fost contemporani, și faptul important este acela că în acea vreme nimeni nu ar fi putut reînvia teoria condensării și rarefierii fără să recunoască problema vidului, de care Anaximene, autorul său prim, nu a fost, din fericire, conștient.

(4) Teoriile fizice (cosmogonie și cosmologie, meteorologie, magnetism)

1. i.e. pământul. Diels și Kranz au emendat în diferite moduri textul, pentru a-i da înțelesul potrivit: συστροφὴν ποιῆσαι. *MS*, συστραφὲν γῆν ποιῆσαι D., συστροφῇ (τὴν γῆν) K.

2. Aet. folosește διαπνοαί pentru stelele lui Diogenes, Hippolytos ἐκπνοαί de la roata de stele a lui Anaximandru.

3. Aceasta ignoră o întrebare pentru care sursele noastre nu prevăd răspuns, respectiv compoziția învelișului cosmic. Dacă universul a avut nevoie de stele ca deschideri prin care să intre din exterior respirația dătătoare de viață, probabil că în alte părți el este impenetrabil. Poate că Diogenes a împrumutat ideea de la Leucip – a unei «membrane» – dar nu avem informații care să ne confirme această părere.

4. Seneca, *Qu. nat.* 4a2, 28 sq. Potrivit lui Seneca, el a folosit analogia uleiului din lampă, care se trage prin fitil înspre capătul aprins. La A18 *DK* citează și versiunea unui scoliast al lui Apollonius Rhodius, care afirmă: «Diogenes din Apollonia spune că apa mării este atrasă spre soare, iar apoi adusă înapoi în Nil. El crede că Nilul inundă vara pentru că soarele își întoarce umezeala pământului. Pentru comparația cu Anaxagora în legătură cu pământul, marea și Nilul, vezi p. 198 sq. Despre forma pământului, deținem numai cuvântul ambiguu στρογγύλη («rotund») din DL 9.57, adică pro-

babil în formă de disc, ca la Anaxagora.

Nu trebuie să uităm natura incertă a unora dintre surse. Afirmația că potrivit lui Diogenes pământul era susținut de aer apare numai într-un comentariu al St. Vasile (*DK* A16a), dar faptul că el l-a urmat în multe privințe pe Anaxagora în problemele cosmologice ne dă motive să o credem.

5. Textele din *DK*, A16. Această problemă mai degrabă minoră a produs o luptă între giganții secolului trecut, o parte dintre disputele între Diels și Natorp meritând încă să fie citite (*Rh. Mus.* 1887, 1-14 și 374-86), în special p. 10 sq., 381 sq. Diels a ales fenomenul ca ilustrare a eclectismului lui Diogenes: tunetul a fost provocat de foc pentru Leucip, de vânt pentru Anaximene și Anaxagora. El a atras atenția și asupra folosirii expresiei ἔμπτωσις pentru ἔκπτωσις, făcând bubuitul de tunet să apară la intrarea focului în nor, un alt împrumut din Anaxagora. Natorp a arătat că Diogenes se apropie parțial de Empedocle, și că variațiile ἔμπτωσις și ἔκπτωσις sunt doar accidentale: Aristotel (*Meteor.* 370a5) folosește ἔκπτωσις cu referire la Empedocle și Anaxagora.

6. Extrasele relevante din Alexandru, Quaest. 2.23 sunt în *DK*, 31A89, 64A33 și 68A165.

(5) Viața, gândirea și senzația

1. Arist. *De an*, 403b25 sq., 405a21).

2. De sensu, 39-45 (*DK*, A19): traducere integrală în Stratton, 101-7, parțială în *KR*, 440 sq.

3. *De sensu*, 42. Acesta este citat și în Cicero, *Tusc.* 1.20.46, care adaugă explicit corolarul: «ut facile intelligi posit, animum et videre et audire, non eas partes quae quasi fenestrae sunt animi».

4. Cuvântul ἰκμάς (mai degrabă decât ὑγρόν) pentru umezeală este ionian, iar când Aristofan îl face pe Socrate să spună că trebuie să se legene în aer dacă vrea să gândească, fiindcă «pământul ia la sine ἰκμάς al minții», putem fi siguri că în acest travesti al teoriei lui Diogenes folosește chiar cuvintele filosofului.

5. Pentru această distincție la Aristotel, vezi în mod special Cassirer, *A. s'. Schrift von der Seele, 153.*

6. Unele detalii în legătură cu teoriile lui Diogenes despre auz și miros sunt obscure datorită dificultăților pe care le ridică textul. Vezi notele din *DK*, notele *ad loc.* din Stratton și Beare, 105, 140 sq.

7. Combinând Theofr. *De sensu*, 40 și 43 cu Aet. 4.18.2 (*DK*, A22). Dacă prin ἡδονή din 43, Theophrastus înțelege pur și simplu «plăcere», sunt sigur că Beare (169, n. 3) are dreptate să susțină că aceasta reprezintă o înțelegere greșită și că termenul lui Diogenes înseamnă «gust», ca în fr. 5 și Anaxagora fr. 4. Totuși a o numi «înțelegere greșită» poate fi o simpificare prea mare. A sugera că Theophrastus însuși s-a gândit la gust, înseamnă a-l acuza de proastă ordonare a textului, căci cuvintele par să fie folosite într-o discuție despre plăcere și durere. De fapt, oricum, folosirea neîndoielnică a lui ἡδονή pentru gust este dovada faptului că există în mentalul grecesc o conexiune intimă între gust și plăcere sau inversul ei. Astfel, Aristotel spune (*De an.* 414b13) că foamea este dorința de uscat și cald, setea de rece și umed, iar gustul este un soi de ἥδυσμα a acestora. În Hippocr. *De victu.* 1.23 (citat în *DK*, 22c1) autorul pune în relație simțurile (sau organele de simț) cu obiectele lor, și spune că auzul este al sunetelor, vederea a vizibilului, nările ale mirosului, corpul în general al pipăitului, iar γλῶσσα ἡδονῆς καὶ ἀηδίης. Cf. Xen. *Mem.* 1.4.5 τίς δ' ἂν αἴσθησις ἦν γλυκέων καὶ δριμέων καὶ πάντων τῶν διὰ στόματος ἡδέων, εἰ μή γλῶττα τούτοων γνώμων ἐνειργασθη; (vezi și Vlastos, *Philos. Rev.*, 1945, 586, n. 48)

8. *Morb. sacr.* 16 (*DK*, 64c3a). Mult din acest tratat este tradus în *KR*, 442.

9. Afirmația din Aet. 4.5.7 că pentru Diogenes ἡγεμονικόν se află în inimă trebuie să fie o greșeală. Există o eroare similară în legătură cu Democrit: la 4.4.6 se spune că partea rațională a sufletului se află în piept, la 4.5.1 că ἡγεμονικόν este în creier. În pasajul citat, Aristotel îl include categoric pe Diogenes printre aceia care au plasat originea venelor în cap. Oricum, trebuie să admitem, așa cum a observat Littré (I, 220), că acest fapt nu se deduce clar din descrierea sistemului din fragmentul pe care el l-a citat din Diogenes. Burnet (*EGP*, 358) scrie că «nu a fost atribuit sufletului vreun loc special, precum inima sau creierul, el era pur și simplu aerul cald care circula cu sângele prin vene.» Similar, Wellmann (*FGÄ*, I, 15, n. 4) arată că Diogenes «der Seele kein bestimmtes

Organ als Sitz anweist». Acest fapt este bine-înțeles adevărat pentru ψυχή ca întreg, la fel ca în cazul atomiștilor. Dar aceasta nu îl împiedică pe Diogenes să presupună, ca și aceștia, că există o concentrație a lui într-o anume parte a corpului care servea ca organ central al cunoașterii sau ca un sensorium comun. Weygoldt (*Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1888, 165 sq.) afirmă că *De morb. sacr.* 3 (VI, 336 L) reproduce explicația lui Diogenes despre vene mai corect decât Aristotel; și se spune de fapt că φλέβες ἐς αὐτόν [sc. τὸν ἐγκέφαλον] τείνουσιν ἐξ ἅπαντος τοῦ σώματος.

10. Oricum, în cazul său această subiectivitate nu atrage după sine negarea calităților sensibile ale substanței prime, așa cum cerea teoria atomistă. Și acest fapt este clar din fr. 5, și nu este nevoie să vedem acolo contradicția flagrantă pe care a crezut că o sesizează Natorp (*Rh. Mus.*, 1887, 383). Senzațiile se datorează acțiunii dintre obiectul simțit și corpul uman, a cărui constituție variază de la un individ la altul.

(6) Fiziologia

1. Theophr. *De sensu*, 43; Galen, *De humor.* XIX, 495 Kühn (A29a).

2. Aristofan, *Epit. hist. an.* 1.78 (Suppl. Arist. I, 1.23.13), A25. Hrănirea prin cotiledoane a fost respinsă de către Aristotel, *GA* 746a19 sq., care îl critica probabil mai degrabă pe contemporanul său Diocles, decât pe Diogenes din secolul al cincilea (fr. 27 Wellmann; Jaeger, *Diokles*, 166). Vezi și p. 225 și 287. Sămânța este πνευματῶδες. Simpl. *Fiz.* 153.13.

3. Pentru surse ale acestui paragraf, vezi A26-8 (Censorinus și Aetius). Explicația dată primei respirații a copilului poate fi comparată cu acelea ale lui Empedocle și Philolaos. Nu se sugerează în acestea că bebelușul nu are viață până când se produce întâia respirație. Diller (*Hermes*, 1941, 373) explică astfel demersul lui Diogenes: ἀήρ, utilizat de greci, este umed și rece. Iar căldura, care trebuie să fie caracteristica aerului *vital*, există în interiorul nostru dinaintea nașterii. Cu toate acestea embrionul este lipsit de viață. Numai prin respirație, care este în același timp cu nașterea, răceala dătătoare de viață a aerului exterior este atrasă în noi de către căldură. Prin respirație nu numai căldura internă este răcită, ci și aerul care intră este încălzit, și numai prin acest amestec se formează sufletul. Aerul mai cald este mai înalt și mai divin (Diller vede aici influența heraclitică), însă atenția pentru fiziologic a lui Diogenes l-a făcut să observe că aerul pe care îl respirăm este rece. (Putem face comparația cu fr. 5: sufletul este aer mai cald decât cel dinafara noastră. După câte vedem aceasta este în acord cu explicația lui Diller).

Ordinea de formare a diferitelor părți ale corpului este descrisă similar și mai detaliat în tratatul hipocratic *De nat. pueri*, 16 sq. (XII, 496 sq., L.), fără îndoială pe urmele lui Diogenes. Vezi Weygoldt, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1888, 170.

4. Theofr. *De sensu*, 44. Este înregistrată încă o observație a lui Diogenes despre plante, de asemenea în contrast cu Anaxagora. Dacă acesta din urmă a vorbit despre semințele ce cad din aer și generează plantele, Diogenes atribuie originea lor «putrefacției» apei și amestecului ei cu pământul. (Theofr. *HP*, 3.1.4. Subiectul lui γεννᾶν pare a fi din punct de vedere gramatical σπέρματα, nu ἀήρ, cum spune *DK* la A32).

5. Xen. *Mem.* 1.4.6. Pentru identificare vezi Jaeger, *TEGP*, 167 sq.; Theiler, *Teleol. Naturbetr*, 18 sq. Ea nu este nicicum sigură. Vlastos este sceptic în *Philos. Quart*, 1952, 115, n. 84, cf. remarca lui Solmsen în *JHI*, 1963, 479, n. 33; F. Hüffmeier în *Philologus*, 1963, 131-8.

(7) Concluzii

1. Se spune că Diogenes l-a preamărit pe Homer pentru că a spus că aerul este Zeus, fapt pe care el îl deduce din afirmația poetului că Zeul cunoaște totul (Philodemus, *De piet. c.* 6b, A8).

2. Vezi mai recent H. W. Miller în *TAPA*, 84 (1953), 1-15.

3. Fredrich (*Hippokr. Unters.* 132) a atras atenția asupra exagerării influenței sale asupra scriitorilor hipocratici.

4. Pentru influența lui Diogenes în general vezi Theiler, *Teleol. Naturbetr.* 6-36, 57-61 (Stoa). Pentru scriitorii medicali, Theiler se referă la F. Willerding, *Stud. Hipocratica*, 1914, la care putem adăuga acum și K. Deichgräber, *Hippocr. über Enstehung u. Aufbau. des menschl. Körpers* (1935), 27 sq., și Pohlenz, *Hippokrates*, 1938, p. 9, 39, 73. Influența sa în epoca elenis-

tică ar trebui să fie clară datorită faptului că Theophrastus a scris o *Colecție de opinii* despre Diogenes într-o carte (*D. L.* 5.43).

5. P. 236. Interesul permanent pe care filosofii și psihologii l-au arătat acestui subiect se poate deduce dintr-o istorie a temei ca aceea a lui D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception;* ex. la p. 160 Hamlyn observă că James Ward «pune accentul pe noțiunea de «atenție», subliniind faptul că mintea trebuie să asiste aparițiile nu doar să le recepteze.»

6. P. 378, n. 10. *Philos. and Phenom. Research,* 1962-3, 533 sq., poate fi menționată ca exemplu de discuție modernă asupra problemei dacă, atunci când diferite persoane pretind că percep diferite culori (sau forme sau gusturi sau mirosuri) ale aceluiași obiect, unii trebuie să fi simțit sau imaginat culori, etc., ce nu caracterizează obiectul. A. O. Lovejoy a afirmat că așa este, dar în viziunea autorului (C. A. Baylis), dacă, să spunem, o cortină de teatru este iluminată de o succesiune de lămpi de culori diferite, iar unii dintre aceia care o privesc nu pot percepe culorile roșu-verde sau albastru-galben, faptul că unii oameni văd diferite culori succesiv pe suprafața aceleiași cortine, iar unii văd în același timp culori diferite de cele pe care le văd alții, nu ar trebui explicat spunând că respectiva cortină nu poate fi caracterizată prin aceste culori incompatibile. «De ce să nu spunem că suprafața sa are toate calitățile de culoare corespunzătoare, deși pentru ca ele să se poată vedea sunt necesare combinații speciale între o rază de lumină de un anumit tip și un receptor de un anumit tip?» Cele două puncte de vedere de aici reprezintă oarecum relația dintre cele ale lui Democrit și Diogenes. (Sext. *Pyrrh. hyp.* 2.63, *DK,* 68A134: pentru că mierea are gust dulce pentru unii și amar pentru alții, Democrit spune că ea nu este nici dulce, nici amară.)

Cap. 8. ATOMIȘTII SECOLULUI AL CINCILEA

1. Alfieri (*Estudios Mondolfo,* fasc. I, 149 sq.; *Atomos idea,* cap. 2) sugerează că numele de «Școala de la Abdera» ar fi mai potrivit decât acela de «Atomiști», dacă vrem să îi excludem pe epicurei, ca să nu fie nevoie să vorbim de «atomiștii târzii». Titlul este justificat, pretinde el, dacă (precum și în cazul eleaților) înțelegem prin «școală» nu un *thiasos* ca acela al pitagoricilor, nici o comunitate într-un *gymnasion,* ca Academia sau Lyceum, ci o succesiune de filosofi dintre care unii au fost discipolii altora. Probabil că Leucip și-a scris opera și l-a învățat pe Democrit, la Abdera. Democrit, Anaxarchos și Bion erau abderiți. Hecataios și Nausiphanes veneau din Teos, cetatea-mamă a Abderei, care a menținut relații strânse cu aceasta. Metrodoros din Chios trebuie să fi venit la Abdera pentru a fi discipolul lui Democrit. Din Abdera au pornit toate acele lucrări ale lui Democrit care au constituit o enciclopedie de cunoștințe ce nu a fost egalată de nimeni până la Aristotel. Cititorii și propagatorii acestor lucrări formează Școala de la Abdera; ei sunt discipolii lui Democrit, indiferent dacă acesta le-a dat sau nu învățătură orală în mod direct. Putem să numim unsprezece persoane care erau mai mult sau mai puțin membri ai acestei școli, acoperind un secol și jumătate, de la Cimon și construirea marelui zid al Atenei până la Ptolemeu Lagus, sub a cărui domnie a trăit Nausiphanes.

Totuși nu ne va preocupa aici Nausiphanes, nici alți epigoni ai lui Democrit nu ne vor stârni interesul, căci pentru unii dintre ei nici măcar nu există dovezi clare că ar fi legați de teoria atomistă a realității. Nici Protagoras nu are loc în discuția despre atomiști, deși ar fi de neiertat omiterea lui dintr-un capitol care pretinde că tratează filosofii din Abdera.

2. Bailey (*Gk. Atomists,* 68) pretinde că această procedură este nesatisfăcătoare. Multe dintre cele pe care el le pune în secțiunea despre Leucip sunt atribuite de surse lui Leucip și lui Democrit deopotrivă. Nu ne îndoim că Leucip, care era mai în vârstă, merită creditul acordat unui pionier, dar în lipsa unei separări clare în documentele existente, nu putem spune cât de departe a mers și nu se pierde nimic prin considerarea sistemului celor doi filosofi ca fiind un întreg. O încercare mai detaliată de separare a lor a fost realizată de către Dyroff, *Demokritstudien,* 3-49, dar deși este o lucrare interesantă, ea nu s-a eliberat de argumentele îndoielnice și de afimațiile contestabile și trebuie folosită cu precauție. Vezi și von Fritz, *Philos. u. Sprach. Ausdruck,* 12 sq., 14 sq.

A. LEUCIP

1. D. L. 10.13. S-a sugerat că propoziția înseamnă doar că Epicur a negat numai faptul că Leucip a fost filosof, dar cuvântul τινα nu îngăduie această interpretare.

2. Existența lui Leucip a fost negată de către Rohde, și opinia sa, deși viguros contrazisă de Diels, a fost reluată de Nestle (ZN, 1040-3). Diels reia atacul în ediția a patra din *Vorsokratiker*, și există o excelentă dezbatere a acestei «unerhört Kühne These» la Stenzel, în *RE*, XII, 2267-9. Pentru o tratare mai pe larg despre controversă vezi pe lângă acest articol (col. 2268) și DK, II, note la p. 71-2. și Kerschensteiner, *Kosmos*, 150, n. 1. Argumentele sunt rezumate convenabil în Alfieri, *Atomisti*, 8, n. 27.

3. Burnet a sugerat (*EGP*, 330, n. 2) că povestea din Diogenes putea apărea datorită neînțelegerii unei izbucniri de acest fel. S-ar părea că Epicur a spus despre Leucip οὐδ' εἰ γέγονεν οἶδα, însemnând (ca și Demostene în *De cor.* 70) că nu îl interesa absolut deloc.

4. *RE*, XII, 2270. Stenzel a observat că același lucru s-a întâmplat și în corpusul scrierilor lui Platon. Cazul lui Aristotel, pe care Stenzel nu îl menționează, poate fi socotit ca exemplu opus, dar trebuie să observăm că istoria timpurie a scrierilor sale este unică și că datorează mult unui pur accident.

5. Elea, Abdera sau Melos (care trebuie să fi fost eroarea copistului în loc Milet), D. L. 9.30; Elea sau Milet, Simplicius, *Fiz.* 28.4 (A8); Milet, Aet, 1.3.15 (A12), Epifaniu *Adv. Haer.* 3.2.9 (A33). Nestle (ZN, 1039 n.) consideră «posibilă» supoziția lui Kranz, care este susținută și de către Alfieri (*Estud. Mondolfo*, 150, 165). Stenzel (col. 2267) credea că Abdera este o invenție mai târzie datorată dispariției lui Leucip în umbra lui Democrit în perioada elenistică. (Atunci însă unde au fost împreună cei doi?) Gomperz (*Gr. Th.* I, 567) credea mai probabil ca el să fi fost milesian «fiindcă în celelalte două cazuri, al Eleei și al Abderei, relațiile sale cu Zenon și cu Democrit ar putea fi privite ca posibile surse de eroare».

6. Simpl. *Fiz.* 28.4 (A8= Teofr. *Fiz. op.* fr. 8). Burnet (*EGP*, 332, n. 2) și Zeller (ZN, 1039 n., 1202n.) au crezut că dativul din κοινωνήσας τῷ Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας implică o relație personală absentă din k. τῆς Ἀναξιμένους φιλοσοφίας pe care îl rostește Theophrastus despre Anaxagora. Pentru Leucip ca discipol al lui Zenon vezi D. L. 9.30, Clem. *Strom.* II, 40 St. (A4, o slabă mărturie), ps.-Galen, *Hist. phil.* 3 (A5).

Dacă vrem să facem speculații, avem sugestia atractivă a lui Alfieri (*Estud. Mondolfo*, 165), bazată pe cele trei locuri cu care este pus în legătură numele său, conform căreia el a părăsit Miletul la revoluția din 450, s-a mutat la Elea, apoi a mers la Abdera în jurul anului 440 și l-a învățat noua sa doctrină pe Democrit, care trebuie să fi avut în jur de 20 de ani. În acest fel, teoria atomistă în general ar fi rezultatul colaborării dintre un bătrân și un tânăr, mai degrabă decât al dezvoltării succesive.

7. Vezi DK, II, 80 n.; ZN, 1040 n.; Bailey, *GK. Atomists*, 113. Ch. Mugler (*Rev. de Philol.* 1959, 11) susține fără să argumenteze o distincție de substanță, diferită de aceea menționată în text. Μικρὸς διάκοσμος (al lui Democrit) a fost cercetarea unei singure lumi (a noastră proprie de exemplu), în timp ce Μέγας δ. (al lui Leucip) descria procesul de selectare prin care unii dintre atomii infinit variați din vidul infinit se adună laolaltă și formează o lume. Este greu să găsim o justificare particulară acestei opinii, dar chiar dacă principalul subiect al lui Democrit a fost microcosmosul, el l-ar fi prefațat printr-un rezumat al cosmogoniei dezvoltate de către Leucip și a sa proprie. Pentru ionieni, antropologia constituia o prelungire a aceluiași studiu cosmic.

8. În care Alfieri l-a urmat pe Reinhardt: vezi *Atomisti*, n. 37, 150 și *Atomos idea*, 108, 116 sq.; și de asemenea Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 256 sq. Kerschensteiner (*Kosmos*, 155, n. 1) a crezut că a presupune o diferență tematică se opune uzajului lingvistic. Ținând seama de siguranța cu care unii cercetători moderni au presupus că Μικρὲς διάκοσμος și dezvoltarea civilizației sunt sinonime (vezi în special Schmidt, *op. cit.* 1.5.2.2, 264), trebuie să subliniem că această idee este nesigură.

9. Catalogul lui Thrasyllus despre lucrările lui Democrit include și un Περὶ νοῦ, și aceia care nu credeau în existența lui Leucip au considerat în mod natural că aceasta era lucrarea pe care i-a atribuit-o Theophrastus. Se pare că era mai degrabă generală decât psihologică în con-

ținut, cuprinzând o respingere a lui νούς al lui Anaxagora ca fiind un principiu cosmologic; dar aceasta nu poate fi mai mult decât o presupunere. Vezi Stenzel, *RE*, XII, 2273 sq.; Alfieri, *Atomisti*, 9 sq.; Kerschensteiner, *Kosmos*, 155.

B. DEMOCRIT

1. D. L. 9.41 și 34. Expresia ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα apare în ambele locuri și unii au considerat-o un îndoielnic număr al lui Apollodor. Apollodor căruia îi plăcea să plaseze generațiile de filosofi la intervale de câte patruzeci de ani (cf. p. 17 mai sus), este menționat în următoarea propoziție din cap. 41 ca datând nașterea lui Democrit în Ol. 80 (460-57). S-ar putea ca numărul să fi fost o coincidență, iar citatul din Democrit însuși continuă ca și cum expresia ar fi fost o parte a lui. Thrasyllus (D. L. *ibid*) citează cel de al treilea an al Ol. 77 (470-69), adăugând că el era mai în etate decât Socrate, deși data îl face să fie de aceeași vârstă. Pasajele din Aristotel (*Part. an.* 642a24; *Metaf.* 1078b17 sq.) au fost socotite, nejustificat, tot ca implicând anterioritatea lui Democrit față de Socrate. Legendele de mai târziu, anume că Protagoras i-a fost discipol, nu se împacă nici cu propriile sale declarații că era mai tânăr decât Anaxagora și nici cu datarea lui Apollodor sau a lui Thrasyllus, așa că nu suntem tentați să le credem. Acestea sunt anecdote, sursa lor fiind Epicur (*ap.* D. L. 9.53 și Athen. 8.354c, DK, A9), și intră în conflict cu faptul mai bine atestat că Democrit a atacat în scrierile sale învățătura lui Protagoras. Vezi și ZN, 1302, n. 2 și 4. Unica mărturie sigură este aceea a lui Democrit însuși.

Pentru o introducere în controversa modernă asupra subiectului, vezi ZN, 1044-6 n.; Alfieri în *Estud. Mondolfo*, 149–67 (care argumentează convingător la pag. 156 sq. împotriva datării foarte timpurii a lui Stella); Davison, *CQ*, 1953, 38 sq. Argumentele lui Diels împotriva lui Rohde, *Rh. Mus.*, 1887, 1-5, merită încă citite. Davison arată că de vreme ce epicureii amplasează data nașterii sale cu patruzeci de ani mai devreme, ei sunt probabil cei responsabili pentru relatarea că a trăit peste o sută de ani, căci se știa că a murit între 400 și 390. Aceste constatări provin de la Antisthenes din Rhodos și Hipparchos (*ap.* D. L. 9.39, 43) și ps. – Lucian, *Macrobioi*, 18 (DK, A6).

2. Fr. 299. Opiniile despre originalitatea sa au diferit profund. Vezi ZN, 431, n. 1, n. 1049, Alfieri, *Atomisti*, 278, n. 706, și DK, II, 209. Regenbogen nu era «convins că este falsificat» (*RE*, Suppl. VII, 1541). Pentru alte referințe la călătoriile lui Democrit vezi DK, A1 (cap. 35), 9, 12, 13,16 și Diod, 1.98.3, care spune că se crede despre el că ar fi petrecut cinci ani în Egipt, unde ar fi învățat multă astronomie. El relatează din propria sa experiență când spune (fr. 246): «Călătoriile în țări străine te învață viața modestă: pâinea de orz și paiele în care să te întinzi vindecă cel mai bine foamea și oboseala».

3. Pentru legenda mai târzie a unui fenician preistoric Mochus care ar fi fost fondatorul teoriei atomiste și pentru comparații cu gândirea indiană, vezi Bailey, *Atomists*, 64 sq.; R. A. Horne în *Ambix*, 1960, 98-110 și H. V. Glasenapp în Schmidt, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, *Nachtr. p 350*. Despre apariția legendei că Democrit era inițiat în arta magilor, vezi Schmid, *ibid.* 236, n. 11, și pentru o posibilă paralelă între cei doi, referințe la Bidez și Cumont în 241, n. 4.

4. Unele sunt în Bailey, *op. cit.* 109 sq.

5. Cic. *De or.* 2.58.235; Hor. *Ep.* 2.1.194: contrastul cu Heraclit la Sotion (învățătorul lui Seneca). Pasajele adunate în DK, A21, și Hippol. *Ref.* 1.13.4 (A40) și Suda (A2). Dar fr. 107a, fie că este sau nu original, sugerează o tradiție diferită.

6. Pentru care vezi DK, II, p. 246; Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 335 sq.

7. Thrasyllus (epoca lui Tiberiu), de la care Diogenes a preluat procedura, nu este cel care a inițiat-o. Callimachus, un bibliotecar din Alexandria, a compilat un catalog și un glosar de termeni folosiți de Democrit (Suda, DK, A32, și nota *ad. loc*). Se pare oricum că lista lui Thrasyllus conține și lucrări ale lui Bolos din Mendes, un scriitor elenistic de dată incertă, care a uzurpat numele lui Democrit pentru cărțile sale medicale, magice și pe alte teme, astfel că nu întreg conținutul ei provine din vremea lui Callimachus. Vezi un rezumat la Alfieri, *Atomisti*, 71, n. 113 (și cf. *Atom. Idea*, 195), și Hammer-Jensen în *RE*, Suppl. IV, 219-23, unde

se găsesc referiri la cercetările lui Wellmann și ale altora. Pentru încercarea lui Usener de a atribui aranjamentul tetralogic lui Tyrannio, menționată aprobator de către Zeller (ZN, n. 1054), vezi Wendel în *RE*, 2. Reihe VII, 1818. K. Freeman redă o viziune de ansamblu asupra operelor atribuite lui Democrit în *Companion* 295-9.

Nu este posibil să afirmăm cu certitudine cât au supraviețuit lucrările sale și care dintre comentatorii săi le cunoșteau în mod direct. Schmid a scris (în *Gesch. gr. Lit.* 1.52.2, 247) că, printre alții, «sehr gelehrter» Simplicius probabil le-a citit direct, dar mărturisirea sa onestă din comentariul său la *De anima* lui Aristotel sugerează că le cunoștea numai la a doua mână. La 25.30 el arată cititorului că trebuie să se îndrepte către cartea I din Fizica lui Aristotel dacă vrea să afle despre teoria lui Democrit (întâmplător alegerea cărții este ciudată), pentru ca puțin mai târziu (26.11) să mărturisească faptul că nu putea alege între două căi posibile prin care Democrit ar fi produs viața din atomi, fiindcă Aristotel nu explică decât în termeni foarte generali.

8. Acesta este probabil motivul pentru care Thrasyllus a vrut să îl identifice cu vorbitorul nenumit din ps.-platonicul *Erestai* (136c) care acceptă comparația filosofului cu un πένταθλος (D. L. 9.37)

9. *De or.* 1.11.49, *Orat.* 20.67 (DK, A34).

10. Este necesar un avertisment în privința întinselor pasaje ale lui Diodorus tipărite în DK (II, 135 sq.) cu extrase din Tzetzes și Johannes Catrares ca reproducând contextul lui Μικρὲς διάκοσμος al lui Democrit. Includerea lor se baza pe o atribuire încrezătoare a lui Reinhardt, în 1912, care a fost deja serios combătută de Dahlmann în 1928, și de atunci o vastă literatură s-a acumulat pe această temă. Deși cercetătorii diferă în privința concluziilor pozitive, aproape toate acceptă că teza lui Reinhardt este condamnată prin absența oricărui semn al unei viziuni atomiste despre lume. Vezi p. 345, n. 34 mai sus. Oricum, Alfieri (*Atom. Id.* 120, n. 3) apără opinia lui Reinhardt.

Note. Cap. 8 – Atomiștii secolului al cincilea

C. TEORIA ATOMISTĂ

(1) Fundamentele

1. Vezi nota *ad. loc.* în ediția Loeb. Aristotel cunoștea foarte bine diferențele dintre unitățile pitagorice și cele democritice.

2. «După cum se întâmplă să se întâlnească, fiindcă în acest fel nu sunt una». ᾗ și ταύτῃ la 325a33 au fost traduse cu referire la loc («unde... fiindcă acolo ele nu sunt una») de către Joachim și Forster, astfel încât fraza sună ca și cum o pluralitate de atomi *ar fi* «una» când *nu sunt* în contact. Problema este, cred, aceea că un număr de corpuri nu poate fi gândit corect ca devenind o unitate prin simpla contiguitate sau unire a lucrurilor între ele. Leucip și Democrit par să fi dat mare importanță satisfacerii acestei condiții eleate particulare, și Aristotel menționează aceasta de câteva ori: *GC*, 325b31, potrivit lui Leucip generarea este din atomi «prin mijlocirea vidului și prin contact, fiindcă astfel fiecare lucru este divizibil» (adică fiecare corp compozit este divizibil – nu este o unitate – fiindcă este doar un ansamblu de unități mici în contact); *Despre Democrit, ap.* Simpl. *Cael* 295.11, «Mișcându-se ele se lovesc și se încâlcesc în așa fel încât se ating și se așează strâns una lângă alta, și nici măcar o singură natură nu este cu adevărat generată din ele; fiindcă el [Democrit] arată că ar fi pur și simplu prostește să presupunem că două sau mai multe ar putea vreodată să devină una. Faptul că ele se unesc pentru un timp anume el îl atribuie angrenării și întâlnirii dintre ele» (din cauza, cum va explica Aristotel în continuare, formelor lor neregulate); și *De caelo*, 303a6; *Metaf.* 1039a9.

Observația lui Alfieri despre cuvintele φὺσιν μέντοι μίαν ἐξ ἐκείνων κατ' ἀλήθειαν οὐδ' ἡντιναοῦν γεννᾷ (*Atomisti*, 80, n.154) mi se pare o interpretare greșită: Aristotel exprimă foarte corect punctul de vedere al atomiștilor.

3. Cred că Parmenide însuși este responsabil de negarea vidului. Dacă preferăm să îl substituim cu Melissos sau să vorbim despre eleați în general, nu vom deranja cu nimic prezentul demers.

4. Declarația lui Zenon că «dacă ceea ce este nu are mărime, nici măcar nu ar putea să fie» (fr. 1 și 2) are mai mult decât o semnificație

matematică. Ea arată că existența era legată de corporalitate la acea vreme în mod inextricabil (σῶμα și μέγεθος sunt sinonime în argumentul lui Democrit, reprodus de către Aristotel. *GC*, 316a15 sq.).

5. Democrit nu trasează nici o distincție între loc (τόπος) și vid (κενόν). Vezi Aristotel, *ap.* Simpl. *Cael.* 295.3 (A37), Simpl. *Fiz.* 394.25, 533.18. Într-un loc, *Fiz.* 571.22 sq., Simplicius atribuie lui Democrit, lui Epicur și deopotrivă stoicilor o definiție clară a lui τόπος. Pare una de factură epicureică, scrisă în lumina investigației lui Aristotel despre noțiunea de spațiu (ZN, 1069, n. 1).

(2) Natura generală a atomilor

1. Ex. Burnet, *EGP*, 335, repetat cu alte cuvinte în Bailey, *Atomists*, 71 și KR, 406. Acestea au fost menționate deja la p. 117 sq., în prezentul volum.

2. Probabil Aristotel credea că adăugarea cuvântului μανόν va clarifica înțelesul termenului κενόν. De fapt îl face mai confuz, căci în altă parte nu înseamnă complet gol, ci doar rar sau cu goluri în țesătură, fiind opus celui strâns. Bailey (*Atomists*, 77) îl numește unul dintre acei termeni stranii pe care el [Leucip] i-a inventat pentru teoria atomistă, «*poros*»; dar în primul rând nu el l-a inventat (a fost folosit probabil de Anaximene și apare într-un vers din Empedocle, fr. 75.1), iar, în al doilea rând, Aristotel nu pare să redea termenii lui Leucip în această propoziție; altfel, ar fi fost de așteptat să fi utilizat ναστόν în loc de στερεόν.

3. Această interpretare ia naștere dintr-un pasaj din Plutarh reproducând termenii lui Democrit (*Adv. Col.* 1108 sq., fr. 156 DK), μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, «*lucrul* există tot atât cât și *nimicul*», cum a tălmăcit Raven (KR, 407; «das Ichts um nichts mehr als das Nichts», ZN, 1056). Cuvântul δέν, citat și de Aristotel ca provenind din Democrit (*ap.* Simpl., DK, A37), după câte se pare nu a fost invenția sa, cum apare într-un scurt fragment din Alcaios (23 Diehl). Articolul lui Matson (*CQ*, 1963) trebuie citit în conexiune cu acelea ale lui Moorhouse din *CQ*, 1962 și 1963. Nu găsesc acestea convingătoare, dar poate că alții așa le consideră.

4. Menționarea cauzei materiale și a substanței fundamentale, ca și descrierea plinului și vidului ca στοιχεῖα, pot fi ignorate fiind reformulări în termenii teoriilor lui Aristotel.

5. În exemplul lui Aristotel apar I (forma mai veche a lui zeta) și *H*. Atomiștii și-au dezvoltat un vocabular tehnic particular, și aici avem câteva exemple. În numirea diferențelor despre formă, ordine și aranjament ale atomilor, țelul lor pare a fi acela de a sublinia aspectul dinamic și de a indica mișcarea fără sfârșit, apropierea atomilor unii de alții, de care depinde natura lumii fenomenelor (iar noi am încercat să transpunem toate acestea în echivalenți moderni). Cf. remarca lui Von Fritz din *Phil. u. spr. Ausdr.* 25–8. τροπή de pildă va fi ales mai degrabă decât θέσις, fiindcă atomii, în continuă mișcare ὀπὸ ταὐτομάτου într-un spațiu infinit care este «nimicul», nu se poate spune că sunt *situați* undeva. Mai corect, un atom *schimbă* locul cu un alt atom. Similar, neologismul διαθιγή înseamnă nu o stare de a fi în contact, ci o *intrare* în contact. Jaeger (*Paideia*, tr. engl. I, 1939, 123) neagă conexiunea lui ῥυθμός cu scurgerea, dar vezi despre aceasta Mansfeld, *Offenbarung*, 21, n. 1.

Termenii dați de Aetius sunt (1.15.8, 68A125) ῥυθμός, διαταγή și προτροπή, atestând o oarecare independență de Aristotel.

Exemplele literelor *A*, *N*, *Z*, ce ilustrează diferențele de formă, ordine și poziție a atomilor au fost repetate de Boyle (Van Melsen, *From Atomos to Atom*, 100).

6. Și în pasajul din lucrarea sa pierdută despre Democrit, citat de Simpl. *Cael.* 295.7 (DK, 68A37).

7. Atomii ἄποια, Plut. *Adv. Col.* 1110 (68A57), Aet 1.15.8 (A125); ἐξ ἀποίων δὲ τῶν λόγῳ θεωρητῶν τός αἰσθητὰ ἀποφαινονται γίνεσθαι ποιότητας [sc. οἱ τὰ ἄτομα], Aet 1.15.11 (A124); χωρὶς ποιοτήτων, Galen, *De elem. sec. Hippocr.* 1.2 (A49); πάσης αἰσθητῆς ποιότητος ἐρημον ἐχουσῶν φύσιν, Sext. *Math.* 8.6 (A59). Necesitatea substratului neutru, ca uleiul fără miros care trebuie să stea la baza artei parfumurilor, a fost reluată de Platon, *Tim.* 50e.

8. Acesta este probabil sensul lui D. L. 9.44 καὶ τὰς ἀτόμους ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος.

9. Mugler (*R. de Philol.* 1959, 9) spune că nu este necesar să fie astfel «puisqu'il peut y avoir une infinité d'espèces d'atomes de grandeurs

différentes comprises entre deux valeurs finies»; dar cum teoria atomistă respinge noțiunea de infinit mic, este imposibil să se întâmple astfel.

10. Cf. Epicur, *Ep.* 1.55 sq.: Atomii variază ca mărime, dar «nu trebuie să presupunem că orice mărime există... Nu orice mărime este necesară pentru a explica diferențele de calitate dintre lucruri și în același timp unii atomi se strâng și intră în orizontul nostru și devin vizibili; dar nu s-au văzut niciodată astfel de cazuri și nici nu este posibil să ne imaginăm cum ar putea deveni un atom vizibil.»(trad. Bailey.) Aceasta sună ca și cum Democrit ar fi stabilit că atomii se află într-o infinită varietate de mărimi, și că Epicur ar fi observat că aceasta înseamnă că în mod inevitabil ar exista atomi vizibili, însă nici Democrit, nici Epicur nu au crezut în așa ceva.

Cea mai bună discutare a problemei se găsește în Alfieri, *Epicurea in mem. Bignone*, 62 (și *Atomos Idea*, 62 sq., 129). Mugler (*R. de Philol.* 1959, 9 sq.) acceptă fără rezerve cele spuse de Dionysios și Aetius și îi privește ca și cum ar fi păstrat diferența fundamentală dintre Leucip și Democrit, care le-a scăpat celorlalți comentatori începând cu Aristotel! Kerschensteiner (*Kosmos*, 165, n. 3) ezită, nu știe dacă să considere ideea de atomi de mărimea cosmosului ca fiind afirmarea unei posibilități teoretice (ca în ZN, 1066 n.) sau ca având-și originea într-o *reductio ad absurdum* a teoriei lui Democrit, realizată de Epicur. Freeman (*Companion*, 299 sq.) credea că ideile lui Democrit au fost greșit înțelese, dar afirmațiile ei sunt viciate de sugestia că «infinit ca mărime» în D. L. înseamnă «infinit de mic».

Este probabil eronat să luăm citatul lui Eusebius din Dionysius cu totul în serios. El începe cu atribuirea deopotrivă lui Democrit și lui Epicur a opiniei asupra atomilor ca ὡς ἐτυχεν ἐν τῦ κενῦ φερομένας ἀυτομάτως τε συμπιπτοὺσας ἀλλήλαις διό ρύμην ἄτακτον, care nu este deloc potrivită cu Epicur.

Pentru o interpretare diferită, vezi Mugler, în *REG*, 1963, 397 sq. Din afirmația că un atom luat singur nu are calități sensibile (ex. Sext. *Math.* 8.6, A59) el trage concluzia că, chiar dacă atomul lui Democrit era mare cât lumea el tot ar fi fost invizibil. Căci nu poate, la urma urmelor, emite scurgeri (p. 271 în prezentul volum). Viziunea sa apocaliptică despre distrugerea și suferința provocate de impactul dintre un asemenea vizitator imens, tăcut și invizibil din spațiul exterior și o lume ca o noastră este impresionantă. (Și e legată de Hippol. 1.13.3, A40.)

11. τός ἄτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ (Democrit) καλουμένας Plut. *Adv. Col.* 1111a (68A57), cf. Hesych. (fr. 141), Simpl. *Fiz.* 327.24 (fr. 167) și pentru περὶ ἰδεῶν Sext. *Math*, 7.137 (fr. 6). Această caracteristică a atomilor e împărtășită și de σπέρματα (ἰδέας παντοίας ἔχοντα, fr. 4) de la Anaxagora. σχήματα a fost probabil și aceasta folosită (Arist. *Fiz.* 203a22; *GC*, 315b7). Faptul că atât Democrit materialistul, cât și Platon idealistul au numit realitățile lor imperceptibile ultime ἰδέαι a fost adesea comentat. Ambii au utilizat într-o modalitate proprie teoriile pitagorice, dar noțiunea de regularitate geometrică, atât de importantă pentru pitagorici și pentru Platon, a fost abandonată de atomiști.

12. Numele ἄτομους (fem.) sau ἄτομον, deși frecvent în sursele noastre, nu apare în nici un fragment păstrat din Democrit, dar trebuie să fi fost folosit atât de acesta cât și de Leucip (ZN, 1058, n. 3). Apare în mod regulat la Epicur. Forma feminină sugerează că ἰδέα este încă presupusă (DK, II, 99 n; οὐσία pare a fi un anacronism, cum a observat Alfieri, în *Atom. Id.* 52 sq.). Alți termeni pentru atom erau δέν, ὅν și (în opoziție cu vidul) ναστόν. Aceștia sunt atestați pentru Democrit de Aristotel (*ap.* Simpl. *Cael.* 295.5; DK, A37), și probabil pentru Leucip de Theophrastus (*ap.* Simpl. *Fiz.* 28.13, A8; cf. ZN, 1057, n. 2).

13. Cea mai importantă dovadă este argumentul lui Democrit, păstrat de Aristotel, *GC*, 316a14 sq. Pentru mai multe detalii vezi anexa, p. 304 sq., infra.

(3) Mișcarea și cauza ei

1. Zeller, a cărui opinie despre materie este acum în general respinsă, ne dă o temă de gândit: el introduce numai la sfârșit afirmațiile lui Aristotel, și se străduiește să le încadreze, printre discuțiile sale anterioare, fapt ce necesită o pledoarie specială.

2. Sunt de acord cu Platt *ad loc.* (trad. Oxford)

în încercarea sa de a plasa ἀεὶ καὶ înainte de ἀπείρου.

3. *Phys. World of Gks.* 112 sq. El adaugă: «Tabloul creionat de Democrit ne amintește gazul ideal din teoria cinetică modernă despre gaze, care sunt ținute în mișcare perpetuă caracterizată prin ciocniri neîntrerupte».

4. Probabil, dacă nu sigur. Vezi p. 331 cu n. 1 mai sus, ca și Solmsen, *Arist.'s System*, 142. Faptul că ambii susțin că este vorba de negarea vidului poate fi considerat sigur. (p. 102, 177, n. 3 mai sus.)

5. *Fiz.* 214b16 δοκεῖ γὰρ αἴτιον εἶναι [sc. τὸ κενόν] κινήσεως τῆς κατὰ τόπον. La 265b23 el vorbește despre ὅσοι τοιαύτην μὲν οὐδεμίαν αἰτίαν λέγουσιν διὰ δὲ τὸ κενόν κινεῖσθαι φασιν, unde τοιαύτην αἰτίαν se referă la cauzele motrice externe, Iubire și Vrajbă la Empedocle, Minte la Anaxagora. Vidul nu era o cauză în acest sens: era doar αἴτιον κινήσεως οὕτως ὡς ἐν ᾧ κινεῖται (214a24), căci așa cum explică la 213b5, οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν εἰ μὴ κενόν. τὸ γὰρ πλῆρες ἀδύνατον εἶναι δέξασθαί τι. O astfel de exprimare i-a făcut pe cercetătorii din trecut să descrie vidul ca o *conditio sine qua non* a mișcării, cauză necesară dar nu suficientă (ex. Brieger și Liepmann, vezi Liepmann, *Mechanik*, 37); și astfel, din punctul lor de vedere, trebuia să fie. Cu toate acestea, mă îndoiesc că astfel li s-ar fi părut lui Leucip și Democrit.

6. Ultimele două paragrafe sunt preluate cu foarte mici modificări, din articolul meu din *JHS*, 1957 (i), 40 sq. Despre realizările atomiștilor cf. citatul lui Heisenberg în Alfieri, *Atom. Id.* 77, n. 1.

Alfieri (*op. cit.* 80) a sugerat un alt motiv pentru care atomiștii ezitau să ofere o explicație mai clară a mișcării. El pretinde că ei nu ar fi avut nici un răspuns la ὀπορίαι eleate despre aceasta fiindcă, de vreme ce ei neagă infinita divizibilitate, erau puternic expuși argumentelor lui Zenon împotriva acesteia. Corpul constă din atomi discontinui, iar timpul trebuie să fie constituit din momente discontinue. Totuși, ei nu pot să demonstreze cum același corp poate ocupa diferite părți ale spațiului în momente succesive, astfel încât să treacă de la *A* la *B*. Astfel, sugerează el, ei nu aveau o teorie matematică sau filosofică a mișcării, ci doar o concepție fizică și empirică despre ea. Despre concepția atomistă în legătură cu timpul, vezi și Luria, *Infinitesimaltheorie*, 163-6 (care are o teorie mai favorabilă), și p. 263 sq., infra.

(4) Natura mișcării originare: problema greutății

1. Este remarcabil cât de strict s-a supus Leucip preceptelor parmenidiene, prin comparație cu pluraliștii anteriori, și cum totuși a reușit să extragă din ele concluzii contrarii. Ceea ce el afirma despre mișcare amintește de una din întrebările lui Parmenide despre γένεσις: De ce ar fi început în acest moment și nu în altul?

2. Cazul latinescului *principium* era similar, așa cum a scris Cicero (*Fin.* 1.6.17): «eumque motum atomorum nullo a principio sed ex aeterno tempore intellegi convenire». Cf. *Tusc.* 1.23.54: «origo principii nulla est, nam ex principio oriuntur omnia.» Și pentru Aristotel ἀρχή și αἴτιον erau inseparabil unite (ex. *Metaf.* 1003b24), și a fost doar o consecință a propriei sale doctrine teleologice a potențialității și actualității, aceea că o lume care este nepieritoare necesită fără îndoială un ἀρχή activ pentru a îi sprijini operațiile.

3. Principalul susținător al mișcării uniforme în jos a fost Zeller (ZN, 1084). Cealaltă concepție, pe care Brieger a stabilit-o în 1884 (în a sa *Urbewegung*) și independent Liepmann în anul 1886 (în a sa *Mechanik*), a fost viguros afirmată de Brieger împotriva lui Zeller în *Philologus*, 1904. Acești cercetători și-au complicat cu toții afirmațiile, din cauză că au încercat să arate că Leucip și Democrit au atribuit atomilor lor greutate, proprietate originară, negând în același timp că ea constituia cauza mișcării lor originare. Dintre cercetătorii recenți care au avut păreri similare cu aceea prezentă aici este suficient să îi menționăm pe Burnet (*EGP*, 344 sq.), Bailey (*Atomists*, 83 Leucip 129 sq., Democrit), Alfieri (*Atomisti*, 2, n. 6, 3, n. 10 *et. al.*; *Atom. Id.* 83) și Kirk (KR, 416).

4. Epicur și-a dat seama de faptul că diversele corpuri de greutăți diferite ar cădea prin vid cu viteze egale, iar coliziunile ar da atomilor puterea independentă de a se abate uneori de la cursurile lor. Putem fi de acord cu ideea că dacă Democrit *chiar* a conceput mișcarea precosmică drept o cădere, el nu a fost conștient

de aceasta. Nu se știe exact nici dacă Epicur l-ar fi acuzat că a făcut astfel și dacă a pretins că el îl corectează. (Puneți în contrast Bailey, *Atomists*, 313, cu Alfieri, *Atom. Id.* 81, n. l). Dacă s-a întâmplat astfel, putem fi siguri că l-a înțeles greșit. (Vezi Alfieri, *loc. cit.*) Dyroff (*Demokritstud.* 38) a arătat că dacă fiecare atom are greutate, «întregul» trebuie să cadă continuu în abisul fără sfârșit, iar regiunile superioare să formeze un vid care se mărește din ce în ce mai mult. Cum nu numai spațiul, ci și numărul de atomi este infinit, această obiecție nu pare validă. Dar mărturiile împotriva ploii originare de atomi care cad sunt atât de copleșitoare, încât nu trebuie să ne străduim să inventăm argumente ipotetice pe care să le punem pe seama lui Democrit.

5. καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἥκαστον τῶν ἀδιαιρέτων. Traducerile lui Joachim (adoptate de Sambursky, *Phys. World*, III), Kirk și Forster sunt în mare parte la fel. Nu văd cum cuvintele, cu un sens evident, se pot transforma în nonsensul «orice atom este mai greu decât oricare altul», care l-a făcut pe Dyroff (*Demokritstud.* 33, n. 2) să vrea să modifice textul și pe Cherniss (*ACP*, 97, n. 412) să propună o explicație oarecum artificială. Vezi și Burnet, *EGP*, 342, n. 1.

6. *De caelo*, 309a2 τὸ μεῖζον εἶναι βαρύτερον αὐτῶν este în mod obișnuit citat ca un al doilea exemplu, dar cred că Cherniss a arătat corect (*ACP*, 97, n. 412) că aceste cuvinte se referă la compuși. Imediat următorul τῶν δὲ συνθέτων face ca acestea să pară nenaturale, dar întregul argument al lui Aristotel le cere, și nu este pentru prima dată când el a redat ceva printr-o compoziție neîngrijită și neelegantă. (Această notă poate fi considerată ca o corectură a propriei mele interpretări din ediția Loeb).

7. Acesta și pasajele înrudite vor fi așadar tratate sub tema cosmogoniei, p. 254 infra. În orice caz, pasajul indică o juxtapunere oarecum necritică între Epicur și Democrit. În *Fiz.* 1318.35 (68A58) el prezintă o confuzie similară: se spune că atomii se mișcă prin vidul nerezistent din cauza greutății lor (așa cum în mod cert se întâmplă la Epicur), dar această mișcare este mai apoi descrisă printr-un cuvânt care nu se poate aplica unei căderi consistente de atomi. (Acest lucru trebuie să fie adevărat, indiferent în ce fel corectăm termenul corupt περιπαλαίσεσθαι. Eu nu îl pozitivez, nici nu îl transform în ipoteticul περιπαλάσσεσθαι, căci McDiarmid și-a arătat dubiile legitime în legătură cu acestea în articolul său din *Hermes*, 1958, 291-8. În general, totuși, el este încă acceptat (ca în KR) și a fost apărat de către Alfieri, *Atom. Id.* 87).

8. Aetius (1.23.3, 68A47) spune că unicul tip de mișcare admis de Democrit a fost παλμός, cuvânt aplicat mai târziu de Epicur (*Ep.* 1.43) oscilației atomilor, atunci când aceștia se unesc sau constituie corpuri complexe, iar Kirk (KR, 418) crede că Aetius «atribuie o idee epicureică lui Democrit». παλμός nu pare a fi un termen atât de nepotrivit cu tipul de mișcare descris mai sus. El este substantivul verbal de la πάλλω, care înseamnă a tremura, a balansa ori a flutura, iar în formă pasivă a pulsa ori a vibra, o descriere bună pentru ciocnirea și despărțirea atomilor. Trebuie să ne amintim întotdeauna că, fiindcă nu exista un început al mișcărilor, nu exista nici un început al coliziunii, separării și întâlnirii (πάλλω este încă din vremea lui Homer, iar παλμός apare în corpul hipocratic și la Aristotel, ca termen medical însemnând pulsație sau palpitație. Vezi *LSJ*.)

9. Cu această definiție pentru ἀνάγκη în Aet. 1.26.2 (68A66) cf. Sext. *Math.* 9.113 (A83).

(5) Nenumărate lumi: cosmogonia

1. Simpl. *Cael.* 295.21, probabil citând tot din Aristotel Περὶ Δημοκρίτου.

2. Aristotel afirmă că Leucip și Democrit (despre acesta din urmă el spune admirativ că «pare a se fi gândit la toate») au fost singurii dintre predecesorii săi care au făcut distincție între γένεσις καὶ φθορά și ἀλλοίωσις: γένεσις și φθορά sunt subiecte ale combinării și separării atomilor (adică ale formării și disoluției compușilor), în timp ce ἀλλοίωσις este o modificare a ordinii și poziției lor într-un compus (*GC*, 315a35, b6).

3. Metrodoros din Chios, așa cum declară Aetius (DK, 70A6).

4. Existența a nenumărate lumi atât pentru Leucip cât și pentru Democrit este menționată pe scurt de Diog. Laert. (9.31 și 44), Simplicius, *Cael.* 202.16 (67A21), și pentru «atomiști» în general de Dionysios *ap.* Eus. *P. E.* 14, 23

(68A43). Cicero (*Ac. pr.* 2.17.55) adaugă unii dintre ei nu pot fi distinși clar de alții. S-ar putea să fie așa, fiindcă este logic ca spațiul infinit, timpul infinit și numărul infinit de atomi să dea naștere atât la combinații identice, cât și la combinații diferite (Cf. Kerschensteiner, *Kosmos,* 166 cu n. 2). Pe de altă parte, aceasta s-ar putea să se datoreze unei înțelegeri greșite. Simplicius (*Cael.* 310.15, 68A82) spune, folosind limbajul peripatetic, οἱ δὲ Δημοκρίτου κόσμοι εἰς ἑτέρους κόσμους μεταβάλλοντες ἐκ τῶν αὐτῶν ἀτόμων ὄντες οἱ αὐτοὶ τῷ εἴδει γίνονται εἰ καὶ μὴ τῷ ἀριθμῷ. Aceasta înseamnă bineînțeles numai că ei sunt de aceeași specie, dar o remarcă similară ar fi putut face un cititor neavizat să presupună că ei erau identici din punct de vedere formal.

5. Originea pur teofrastică a acestei explicații a fost observată de Diels (*Dox.* 165), iar libertatea sa față de afirmațiile epicureice este subliniată de către Alfieri (*Atomisti,* 2, n. 4). Oricum, nu îl putem urma pe cel din urmă, atunci când pretinde această libertate și pentru pasajele din Aetius pe care DK le reproduce în A24 ca fiind extrase din Μέγας διάκοσμος al lui Leucip. (În contrast cu *Atom. Id.* 108. Faptul că acesta a fost un extras epicureic a fost dovedit cu mult timp în urmă de către Liepmann, *Mechanik,* 19, sq. Vezi și Burnet, *EGP,* 339, și mai detaliat Spoerri, *Späthell. Berichte,* 7 sq.). În aceeași notă Alfieri laudă reconstituirea cosmogoniei atomiste anterioare întreprinsă de Hammer-Jensen, pe care o obține prin elucidarea demersului parțial confuz al lui Diogenes în lumina cosmogoniei lui Platon din *Timaios.* Deși ea a fost urmată de mulți cercetători ulteriori, nu se poate proba originea democritică a motivelor din *Timaios.* Vezi DK, II, n. 83, unde concluzia că «întreaga problemă trebuie pusă din nou», este corectată, ca și pe Nestle, care afirmă că teza ei «se sprijină pe o fundație destul de șubredă» (ZN, 1099). Ea implică credința că Platon începuse deja să scrie *Timaios* și a ajuns la secțiunea în discuție, când «plötzlich auf irgend Weise» a început să fie familiarizat cu opiniile lui Democrit și a trebuit să scrie restul dialogului dintr-un alt punct de vedere. Argumentația ei este superficială și uneori de-a dreptul greșită, ca atunci când spune (*Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1910, 103) că respingerea platonică a *susului* și *josului* se face pe temeiul infinității atomiste a spațiului. Motivul său pentru a nega *susul* și *josul* este τοῦ παντὸς οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος, adică același ca și pentru Aristotel. Imediat după aceasta vine concluzia ei, aceea că «dacă admitem că teoria atomistă se află în spatele teoriei mai târzii din *Timaios,* atunci *Timaios* devine o sursă care ar putea îmbogăți săracele noastre cunoștințe despre atomism». Ce sursă întunecată!

6. Adică plinul și golul. Aceasta este o simplă repetare a lui Aristotel, *Metaf.* 985b4 (p. 245 mai sus), și nu există dovadă că Leucip le-a aplicat cuvântul στοιχεῖον.

7. ἐκ τῆς ἀπείρου, fem. Fără îndoială că trebuie înțeles χώρας; cf. Galen (DK, 68A49) τὸ δὲ κενόν χώρα τις. (DK *ad loc.*)

8. Brieger, Burnet și Bailey se referă la ἰσορρόπων al mișcării pre-cosmice. Numai atunci când atomii nu se *mai* pot mișca «în echilibru» (adică în toate direcțiile la fel) ei sunt trași în δίνη. Sunt de acord cu Alfieri (*Atomisti,* 4, n. 13) că ἰσορροπία este *rezultatul* tragerii lor în δίνη. Acest fapt este indicat mai ales prin poziția propoziției, dar și prin verbul περιφέρεσθαι. Nu sunt sigur că Alfieri are dreptate atunci când unește διό πλῆθος cu ἰσορρότων, mai degrabă decât cu cuvintele următoare («sono in equilibrio per la loro quantità»).

9. ὥσπερ διαττώμενα. Verbul semnifică (1) a filtra sau a purifica, despre un lichid (Platon, *Crat.* 402c); (2) a freca sau a răzui un solid într-o sită și a îl reduce la pudră sau piure, ca în Hippocr. *Ulc.* 21 (VI, 424 L.), Theofrast, *HP,* 3.18.5, și probabil Platon, *Sof.* 226b; (3) a cerne, ca făina (Platon, *Tim.* 73 e, pentru care vezi nota lui Taylor); (4) a vântura grăunțele, presupunând că διηττήσεις este corect în Plut. *Qu. conv.* 693d. Nu cred că acest ansamblu de semnificații ne permite să tragem vreo concluzie, din acest termen, despre tipul de mișcare practicată de atomi, cum fac Hammer – Jensen și Mondolfo.

10. Kerschensteiner are o notă utilă despre cuvântul σύστημα în *Hermes,* 1959, 441, n. 4.

11. τοὐτου pentru τοῦτο, cum sugerează Kerschensteiner. Despre formarea membranei vezi remarcile ei, *loc. cit.* 441-6, unde sunt criticate alte interpretări. Ne este greu să ne închipuim cum întreaga structură poate «sta de-o

parte ca o membrană» (KR), fiindcă ea pare să constea din toți atomii din vârtejul cosmic, de la centru la circumferință. Cu toate acestea, luând în considerație imperfecțiunile acestui demers, nu este imposibil ca σύστημα σφαιροειδές să fi fost o referire intenționată numai la membrana sferică exterioară formată prin legarea laolaltă a atomilor încârligați.

12. κατὰ τὴν τοῦ μέσου ἀντέρεισιν. Expresie dificilă, așa cum recunoaște Alfieri (*Atomisti*, 6, n. 14). E greu să ne închipuim că atomii pot să se învârtă *datorită* rezistenței centrului (adică probabil a masei deja formate în centru); mai degrabă, așa cum a spus Bailey (*Atomists*, 96), pe măsură ce lucrurile se apropie de centru, mișcarea lor devine mai înceată și mai greoaie. Vezi și explicația lui Burnet, *EGP*, 346. Potrivit lui Democrit corpurile cerești se mișcă mai lent pe măsură ce se apropie de pământ, fiindcă sunt mai puțin afectate de mișcarea vârtejului (Lucr. 5.623 sq.; pentru detalii suplimentare vezi Löwenheim, Wissenschaft *D. s*, 97).

13. Ca și Kerschensteiner, nu văd nici un motiv pentru a modifica ἐπέκρυσιν tradițional. Vezi remarcile ei, *Loc. cit.* 446, n. 4.

14. Cuvântul χιτών, despre care se spune că și Leucip și Democrit l-au folosit în acest context (Aet. 2.7.2., 67A23), are același înțeles. Vezi Kerschensteiner, *loc. cit.* 444 și cf. p. 353, n. 12. mai sus, ὑμήν a fost folosit pentru pielea sau membrana imediat interioară a cojii oului, și în ciuda faptului că sursele noastre sunt târzii, este sugestiv că se compară și într-o explicație orfică ordinea universului cu aceea a unui ou: ceea ce este membrana pentru ou este și cerul cel mai îndepărtat pentru univers și, așa cum *aither*-ul este suspendat peste tot în jurul cerului, la fel se întâmplă și cu ὑμήν al membranei. (Sursa este *Isagoge* a lui Ahile. Vezi DK, I, p. II sau Kern, *Orph. Fr.* 70, p. 150, p. 132 mai sus. ὑμήν ar putea însemna și coaja însăși înainte de a se întări, Arist. *GA*, 752a32). Aceste noțiuni sunt mai vechi decât Leucip.

15. Hippolytos (*Ref.* 1.13, 68A40) folosește de două ori cuvântul ἀκμάζειν ca fiind democritic, în acest context.

16. Astfel interpretez eu προσκρούοντα καὶ παντοδάπως κυκλούμενα, pe care Hammer – Jensen, pe urmele lui Alfieri (*Atomisti*, 4, n. 12), îl privește ca pe o dovadă că δίνη nu este un vârtej circular ci ceva care se scutură neregulat, așa ca o sită (sau mai precis ca o vânturătoare, căci acești cercetători merg dinspre πλόκανον din *Timaios* al lui Platon înspre κόσκινον al lui Democrit). Cum rezultatul ei este lumea actuală, cu cerul ei care se rotește ținându-și în el corpurile cerești, ar trebui să presupunem două tipuri de δίνη, ἡ τοῦ ὅλου δίνη care poartă stelele în cerc, fiind o mișcare destul de diferită față de acel δίνη de la nașterea cosmosului. Acest fapt este bineînțeles imposibil. Principalul său sprijin este chiar presupunerea nefondată că δίνη al atomiștilor a constituit modelul pentru mișcarea haotică din Platon, *Tim.* 52e. Dar Platon descrie mișcarea *pre-cosmică*, și dacă, așa cum este posibil, a avut în minte sistemul atomiștilor, atunci în mod sigur propria sa mișcare ar trebui comparată cu mișcarea lor pre-cosmică, nu cu δίνη, care este începutul unui cosmos.

Fără îndoială, cum spune Sextus (Democr., fr. 164), pentru a demonstra doctrina apropierii asemănătorului de asemănător, Democrit s-a folosit de metafora sitei, dar nu este mai întemeiat să presupunem din acest motiv că δίνη cosmic seamănă cu mișcarea sitei decât cu unduirea valurilor mării, despre care, afirmă Sextus în continuare, Democrit a arătat că are efect similar.

17. Aet. 4.19.3 (68A128, unde 13 este greșeală de copiere) καὶ ἐπὶ τῶν κοσκινευόντων δὲ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγελίζεται τὸ ὁμοιοσχήμονα ὥστε χωρὶς εἶναι τοὺς κυάμους καὶ ἐρεβίνθους. Analogia ar putea să pară mai simplă dacă procesul avut în vedere ar fi vânturarea mai degrabă decât cernerea sau trecerea prin ciur (așa cum presupune fericit Gomperz, fără să își pună întrebări, în *Gr. Th.* I, 336) dar nu văd o dovadă că κόσκινον ar putea fi πλόκανον.

18. Acest punct este bine delimitat de către Kerschensteriner, *Kosmos*, 162 sq. Cf. și Gomperz, *Gr. Th.* 336 (cu rezervele de la nota anterioară).

19. Simpl. *Cael.* 569.5. Simplicius scrie în credința peripatetică în faptul că unele elemente (focul și aerul) sunt absolut ușoare, adică au o mișcare naturală înspre exterior, dinspre centrul universului. El îl reprezintă pe Democrit că negând această credință. Cf. *ibid.* 712.27: po-

trivit lui Democrit, focul are greutate *mai mică*, căci este împins în afară și *pare* să fie ușor. (Ambele pasaje din DK, 68A61).

20. Vezi și Anaxagora. Vezi p. 193 sq. și citatul de acolo din Arist. *De caelo*. Pentru o apărare a generalizării atomiste a acestui fenomen, vezi Burnet, *EGP*, 346.

21. Vol. I, și p. 56, 131 mai sus.

22. Ca și între atomii apropiați. Din rațiuni eleate, era important a arăta că un compus nu era «una» (Cf. p. 382, n. 1 mai sus). Philoponos (*GC*, 158.26, 67A7 *ad. fin.*) spune că Democrit nu a folosit cuvântul «contact» al atomilor în sensul său strict, «ci ceea ce numea el contact era proximitate, fiindcă ei erau, în orice caz, separați prin vid». Dacă nu este total eronată (cum credea Zeller, ZN, 1069, n. 5 *ad. fin.*), această opinie se referă la faptul că datorită formei lor neregulate atomii nu puteau fi decât parțial în contact.

23. Deși în sine acest fapt provine de la Anaximene (vol. I).

24. Conexiunea dintre «fin» și corpurile care se mișcă în sus cu focul și aerul, ca și aceea dintre «dens» și cele care se lasă în jos cu pământul și apa, este amintită și de Hermeias, *Irris.* 12 (67A17).

25. Același pasaj include o afirmație stranie: γεγονέναι γὰρ ἑκάτερον τούτων πρότερον ἔτι κατ' ἰδίαν ὑποβολήν τινα κόσμου, pe care Bailey și Alfieri l-au tradus ambii fără să se gândească să îi dea vreo explicație. («Fiecare dintre ei s-a născut printr-o întemeiere separată a lumii», B.) Zeller (ZN, 1106), pe care îl urmează Heath, consideră că aceasta înseamnă că soarele și luna erau originar în centrele unor sisteme cosmice independente, așa cum pământul se află în centrul sistemului nostru. Acest fapt, ca și supoziția că soarele se încinge pe măsură ce orbita lui se mărește, poate, crede el, fi reconciliat cu restul cosmogoniei atomiste, dacă presupunem că soarele și luna au fost, într-un stadiu timpuriu al formării lor, prinse de masele care se roteau în jurul pământului, ce era centrul, și aduse în propriul nostru sistem. Nu pot înțelege acest lucru, și nici nu îmi pot da seama cum această presupunere finală s-ar putea potrivi cu orbita originar mai mică a soarelui. (În mod sigur, ea nu putea fi o orbită *diferită*, nici una concentrică cu cea actuală.) Nu am nici o soluție, dar mă îndoiesc că ὑποβολή ar putea avea același sens cu καταβολή în expresia din N. T. καταβολὴ κόσμου.

26. Philolaos, A18. Pentru Heraclit, vezi vol I, 484. Cf. și τραφέντα din Parmenide fr. 19.2.

27. Aet 2.3.2 (67A22): Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος οὔτ' ἔμψυχος οὔτε προνοίᾳ διακεῖσθαι [sc. τὸν κόσμον], φύσει δέ τινι ἀλόγῳ ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα.

28. Pentru zborul în sus al celor din urmă, Democrit folosea cuvântul σοῦς (Arist. *De caelo*, 313b5), aparent un laconism (Cf. Platon, *Crat.* 412b).

(6) Cele patru elemente

1. În ceea ce urmează am avut mai ales în minte opiniile lui Zeller (ZN, 1075), Hammer-Jensen (*Archiv.* 1910, 212), Alfieri (*Atom. Id.* 177 sq.) și Kerschensteiner (*Kosmos*, 164 sq.).

2. Chiar și după Newton a fost posibil ca urmașul său, Boerhaave, să creadă că focul este un corp compus mai ales din particule fine, rotunde, netede și șlefuite, fără încârligări, proiecții sau scobituri (Toulmin, *Arch. of Matter*, 211).

3. Arist. *De caelo*. 303a12 (și *De an.* 404a4); Plut. *Adv. Col.* 1110 sq. (68A57). Pentru *panspermia* și Anaxagora cf. Arist. *GC*, 314a24-b1 și 359, n. 6 mai sus. S-ar putea să fi fost Anaxagora cel care a dat această idee atomiștilor, așa cum a subliniat Kirk (KR, 421).

(7) Cauzalitatea în atomism: necesitate și întâmplare

1. ἀνάγκη și τύχη sau αὐτόματον. Faptul că sursele noastre de la Aristotel încoace folosesc ultimele două ca fiind sinonime atunci când vorbesc despre atomiști este clar din Arist. *Fiz.* B, cap. 4, Simpl. *ad loc.* 327.25-6. Nu este sigur că αὐτόματον era un termen tehnic al atomiștilor: el apare numai o singură dată, într-un fragment al lui Democrit, ca adjectiv și în context etic (fr. 182).

2. ἀναγκαία τύχη Sof. *Aj.* 485 și 803, *El.* 48; Eur. *I. A.* 511; Cf. ἀνάγκη τῆσδε... τύχης., Esch. *Ag.* 1042, și expresia κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης, Platon, *Legile*, 889 c.

3. μάτην poate însemna unul din aceste două lucruri în greacă: (a) în van, nereușind să realizeze un scop propus (lat. «frustra»); (b) fără

vreun scop sau țel (lat. «temere»), ca în Sof. *O. T.* 609 τοὺς κακοὺς μάτην χρηστοὺς νομίζειν. Este evident că Leucip folosește termenul cu cel de al doilea sens.

4. Leucip fr. 2 (traducerea lui Bailey, adoptată și de KR); Arist. *GA*, 789b2. La Democrit însuși cuvântul ἀνάγκη este păstrat doar în fragmentele etice, unde el înseamnă lipsa libertății de acțiune, fie datorată constrângerii altora (ca opusă persuasiunii, fr. 181), fie sub presiunea circumstanțelor externe (fr. 144, 289).

5. ἀνάγκη și vârtejul, D. L. 9.33 și 45, Sext. *Math.* 9.113 (68A83). Potrivit lui Democrit, este ἀντιτυπία καὶ φορὰ καὶ πληγὴ τῆς ὕλης, Aet. 1.26.2 (68A66). Cf. Cic. *De fato*, 10.23: Epicur introduce abaterea pentru a evita determinismul, dar «id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuis naturales motus avellere».

6. τύχη în fragmentul lui Democrit apare mai ales în maxime etice, i.e. sub forma de «noroc» în treburile omenești. «Nebunii sunt mânați de darurile norocului, dar oamenii care înțeleg aceste lucruri – de cele ale înțelepciunii» (fr. 197). «Norocul aduce o masă bogată, autocontrolul una suficientă» (fr. 210). «Curajul pornește acțiunea, dar norocul o duce la bun sfârșit» (fr. 269). «Cei care se bucură de nenorocul vecinilor nu înțeleg că ceea ce trimite norocul este comun pentru toți» (fr. 293). Și așa mai departe.

7. Părerea lui Schumacher (*Ant. Medizin*, 141) este aceea că etiologia atomistă nu exclude cauza finală, dar nu prea are temei, fiind respinsă chiar de opoziția lui Aristotel.

8. Unora le-ar putea părea dificil să creadă aceasta datorită motivului formal că atunci când Aristotel scrie ἔνιοι γὰρ la 195b36 și εἰσὶ δέ τινες la 196a24, el nu pare să desemneze același grup de oameni. Dar φυσικὰ ἀκροάματα nu erau compuse cu grijă, pentru publicare; ele sunt mai degrabă o serie de note. Scriitura nefinisată și nerafinată se mai poate observa și în alte locuri.

9. Simplicius atribuie această credință cultului lui Tyche ca zeiță, și citează invocația delfică «O, Tyche și Loxias», ca și remarca lui Platon din *Legile* (709 b) că «Zeul, și cu Zeul *tyche* și șansa, conduce toate problemele umane». Expresia θεία τύχη era obișnuită în tragedii.

10. Aet. 1.29.7 (DK, 59A66) ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ. (Similar în Teodoret, Diels, *Dox.* 326 n., cu λόγῳ pentru λογισμῷ). Cuvintele lui Aristotel (*Fiz.* 196b6) sunt αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνη διανοίᾳ. Rămășițele sărăcăcioase din chiar textele lui Democrit includ maxima «oamenii au inventat o imagine a întâmplării ca o scuză pentru propria lor neștiință». Aceasta apare într-un context practic, dar este numai contrapartea etică a doctrinei lui fizice. În problemele omenești inteligența umană (sau lipsa ei) este factorul determinant, iar în restul naturii necesitatea.

(8) Corpurile cerești; pământul; alte fenomene naturale

1. La fel Bailey, *Atomists*, 98, și Kerschensteiner, *Kosmos*, 158, n. 2. Anaximandru a fost singurul care a pus problema apropierii lunii față de pământ. Pentru o posibilă origine persană a acestei neobișnuite speculații în legătură cu aranjamentul corpurilor cerești, vezi trimiteri în W. Burkert, *Rh. Mus.* 1963, 104, n. 22.

2. Anaximandru nu a făcut distincția între orbitele planetelor și acelea ale stelelor fixe. Probabil că Anaximene a făcut-o (vezi Burkert, *Weisheit u. Wiss.* 290, n. 71), dar dacă a fost așa, s-a întâmplat în contextul unei astronomii extrem de copilărești. Potrivit lui Eudemos ordinea planetelor a fost mai întâi determinată de «pitagorici» (*ibid.* 93, 298), datare vagă, dar care poate fi pusă în acord cu doctrina armoniei sferelor (*ibid.* 296). Oricum, vezi *ibid.* 300 despre forma originară a acestei doctrine. Teoria lui Parmenide despre στεφάναι (p. 57 sq., mai sus), deși inadecvat și obscur descrisă de sursele noastre, implică fără îndoială distincția între stelele fixe și planete, distincție atribuită și lui Empedocle (A54, p. 133 mai sus). Pentru Anaxagora nu avem nici o informație, cu excepția utilizării cuvântului «planete» în conexiune cu cometele. (Vezi p. 198-199 mai sus și Burkert, *loc. cit.* n. 74). Despre pasajul din Seneca vezi Burkert, *op. cit.* 292 sq. Pare probabil că Seneca a înțeles greșit sursa sa, atunci când a presupus că numărul și numele celor cinci planete nu erau cunoscute în vremea lui Democrit. (Acest fapt a fost pentru întâia oară sugerat de către Zeller, ZN, 1107, n. 2 *ad fin.*). Bineînțeles

că ele erau demult cunoscute în zonele răsăritene în care se spune că a călătorit. Din punctul său de vedere, anti-pitagoric, Burkert a condus o energică apărare a astronomiei lui Democrit împotriva acelora care, ca Burnet și Heath, au respins-o ca fiind copilărească și reacționară.

3. Aceasta este explicată ca fiind învățătura lui Democrit, în oarecare măsură, de către Lucretius, 15.621 sq. Vezi și ZN, 1107, n. 2.

4. Cf. remarca lui Plutarh (*Nic.* 23): 'Αναξαγόρας οὔτ' ἦν παλαιὸς οὔτε ὁ λόγος ἔνδοξος ἀλλ' ἀπόρρητος ἔτι καὶ μετ' εὐλαβείας τινὸς ἢ πίστεως βαδίζων. El adaugă că era periculos să proclami o asemenea doctrină la Atena, în climatul acelei epoci. Este oricum posibil ca Leucip să îl fi urmat pe Anaxagora în acest punct, căci informațiile noastre sunt sărace, iar Anaxagora, deși știa că luna își ia lumina de la Soare, a afirmat totuși că ea însăși conține puțin foc.

5. *De facie*, 929c. Vorbitorul respinge ideea (pe care nu o atribuie nici unei autorități anume) că luna este transparentă, «ca sticla sau gheața», lăsând soarele să strălucească prin ea. După ce stabilește o obiecție, el continuă (trad. Cherniss): «Evident că devierile sau opozițiile ei nu pot fi invocate drept cauze ale invizibilității ei atunci când ea este plină, așa cum se întâmplă atunci când ea este jumătate sau sfert sau în creștere; mai degrabă, «stând în linie dreaptă cu iluminatorul ei», cum spune Democrit, «ea susține și primește soarele», astfel încât ar fi normal ca ea să fie vizibilă și să îl lase să strălucească prin ea». Aceasta, așa cum urmează să sublinieze, este reversul a ceea ce se întâmplă, așa că, încă o dată, ipoteza unei luni transparente este respinsă. Bailey (*Atomists*, 151) greșește total atunci când presupune că tot restul propoziției aparține lui Democrit, făcându-l astfel responsabil pentru «ideea extraordinară» că lumina soarelui se vede prin lună. Omul care a crezut că luna este pământească în înfățișare, cu viroage și văi, nu putea să gândească astfel, și nici Plutarh nu afirmă că ar fi făcut-o.

Pentru înțelesul lui κατὰ στάθμην, cf. Sosigenes *ap.* Simpl. *Cael.* 505.3. Eisler (*Archiv*, 1917, 52 sq.) considera că această expresie, ca și cuvintele ὑπολαμβάνει și δέχεται, erau împrumutate de la babilonieni. Alfieri (*Atomisti*, 118) a tradus ὑπολαμβάνει ca «mediatori». Dar paralelele citate de Cherniss (*Loeb ed.* XII, 103) arată că verbul are un sens sexual.

D. L. 9.33 cuprinde o relatare a explicației lui Leucip despre eclipse, dar textul este incomplet și semnificația este îndoielnică. Diels sugerează ἐκλείπειν δὲ ἥλιον καὶ σελήνην ‹...τὴν δὲ λόξωσιν τοῦ ζῳδιακοῦ γενέσθαι› τῷ κεκλίσθαι τὴν γῆν πρὸς μεσημβρίαν: adică el crede că explicația eclipselor s-a pierdut și că aplecarea pământului intenționa să explice înclinația ecliptică. Destul de surprinzător, Bailey acceptă cuvintele adăugate, dar nu presupune nici o lacună înaintea lor, astfel că aplecarea pământului către sud explică ambele fenomene: eclipsele «se datorează trecerii soarelui și lunii în spatele părților ridicate din nord ale lumii», orbitele lor fiind orizontale. Dacă se întâmplă astfel, atunci referirea suplimentară la ecliptic nu mai este necesară. Leucip a observat de asemeni că luna se află în eclipsă mult mai des decât soarele, atribuind acest fapt «inegalității dintre orbitele lor».

6. Arist. *Meteor.* 343b26. Cf. p. 198-199 supra, și Democrit A91 și 92.

7. Fr. 15. Mărturia este, ca adeseori, mai degrabă nesigură, dar am adoptat o explicație mai detaliată. Ea depinde de Agathemeros (un geograf de dată incertă, ce pare să fi avut însă multe informații de la Eratostene) și de unicul cuvânt προμήκης de la Eustathius. (Vezi Democrit, fr. 15, și A94). Cel dintâi îl pune în contrast pe Democrit cu scriitorii anteriori care au scris despre pământ ca fiind rotund și având Delphi în centru. Pe de altă parte, Aetius (3.10.5, A94) a folosit cuvântul δισκοειδής.

Bailey (*Atomists*, 151 sq.) sugerează că Democrit a fost influențat de teoria despre Calea Lactee pe care a împărțit-o cu Anaxagora, făcând pământul conform contururilor acesteia.

Löwenheim (*Wissenschaft D. s*, 98 sq.) a argumentat cu oarecare plauzibilitate că Democrit cunoștea doctrina pământului sferic, și că a respins-o conștient. Acest fapt ar fi în concordanță cu înclinația sa către teoriile ionienilor și pitagoricilor, iar Aristotel, *Cael.* 293b32 sq., arată că cele două viziuni erau rivale. Tabăra care susținea că pământul este plat aduce drept argument faptul că soarele apune și răsare în linie dreaptă, nu curbă, fiind tăiat la orizont. Dar raționamentul general al lui Lö-

wenheim este slăbit prin traducerea lui τύμπανον cu «Kesselpauke» și afirmația că el este emisferic. El nu menționează tobă plată, care apare pe vasele pictate, pe basoreliefuri etc., și care era cel mai comun, dacă nu unicul instrument.

8. Cherniss (*ACP*, 202, n. 230) crede că este posibil că «toți aceea care au considerat cosmosul ca fiind un vârtej ce are pământul în centru (Anaximandru, Anaximene, Anaxagora, atomiștii) au crezut că pământul plat se rotește în jurul axei mici, care este centrul vârtejului (Cf. Burnet, *EGP*[3], p. 66, n. 3; p. 300, n. 1), astfel încât în mod strict ei nu gândeau pământul ca fiind imobil decât în măsura în care nu putea mișca din centrul vârtejului». Mă îndoiesc că Anaximandru și Anaxagora (p. 364, n. 26 mai sus și vol. I) au crezut așa, și din nefericire el nu discută acest pasaj din Aetitus. Dar afirmația ar putea fi adevărată pentru Democrit, și dacă noțiunea de δίνη își avea originea în observarea vârtejurilor de apă, ideea că materia colectată în centru se învârte încă, deși lent, ar fi una naturală.

9. Aet. 3.12.2, A96. Explicația dată pentru Leucip în aceeași secțiune (67A27) este în esență similară: aerul din sud este «subțire», fiindcă aici căldura pământului este intensă, în contrast cu aceea din nordul înghețat. Dar nu este menționată vegetația, iar πεπυρωμένων pare să o excludă. Să nu fi împărtășit Democrit credința comună că toriditatea sudului extrem era la fel de «netemperată» ca și frigul din nord? Pentru înclinarea cerului la Empedocle și la alții, vezi p. 132 sq., 196, 216, mai sus. Pare cea mai bună explicație, căci așa cum remarca Zeller (ZN, 1108, n. 6), este greu să ne dăm seama cum de, în viziunea atomistă, toată apa nu curge înspre sud, și cum de nu inundă pământurile din sud.

10. Arist. *De caelo* 294b13. Vezi și p. 198 mai sus.

11. Cf. Kahn, *Anaximander*, 79, n. 4. Cherniss crede că termenii ὀχεῖσθαι περὶ τὸ μέσον δινουμένην din D. L. 9.30 implică faptul că Leucip atribuie poziția pământului în centru forței vârtejului cosmic, și extinde acestea și asupra lui Democrit (*ACP*, 202, n. 230).

12. Arist. *Meteor.* 365b1 (a1 eronat în DK, 68A97). Cf. b6 despre Anaximene: «Când pământul devine umed sau uscat el se despică... și de aceea cutremurele se produc la secetă sau pe ploi puternice.» (Mai detaliat, vol. I). Seneca (A98) dădea o explicație mai cuprinzătoare, potrivit căreia forța primă este *spiritus* (πνεῦμα) conducând apa.

13. Arist. *Meteor.* 356b9, cf. vol. I. Despre mare există și un fragment de papirus din El-Hibeh, din Egipt, descoperit în 1902, care vorbește despre formarea sa din atomi omogeni, prin legea apropierii asemănătorului de asemănător. Este probabil dintr-o lucrare a lui Theophrastus, cu a cărui explicație despre teoria atomistă a senzației se află în izbitor paralelism, și dacă este așa a fost scrisă puțin după, dacă nu chiar înainte de moartea autorului ei. (Grenfell și Hunt, *Hibeh Pap.* 16, p. 62; DK, 68A99a). Și Democrit credea (ca și Empedocle) că marea conține o anumită cantitate de apă proaspătă, în care trăiesc peștii. Vezi Aelian, *Nat. an.* 9.64 (A155a).

14. Aet. 4.1.4 (A99); Diod. 1.39; Lucr. 6.729-31. Pentru Aristotel, vezi fr. 246, 247 Rose.

15. Aet. 3.3.10 (67A25). Anaxagora folosea ca agent focul, dar în mod diferit, iar pentru Anaximene vântul (πνεῦμα) era acela la a cărui dislocare se producea tunetul. Vezi p. 199 mai sus, și vol. I. Explicația tunetului este tot ce a supraviețuit din meteorologia lui Leucip.

16. Traducerea lui Bailey. Și Democrit a profitat de ocazie pentru a stabili o morală ateistă, de care s-a făcut atâta caz în *Norii* lui Aristofan, spunând că trăsnetul «nu era trimis de Zeus» (Plut. *Qu. conv.* 665 sq., Democrit, fr. 152).

(9) Timpul

1. Pentru critica sa făcută viziunii atomiste despre timp vezi *At. Id.* 78-80.

2. Cf. și exprimarea de la b2, εἴπερ ἔστι τι μέγεθος καὶ χρόνου καὶ πράγματος ἀναίσθητον ὅλως διὰ μικρότητα.

3. El neagă conexiunea cu paradoxul săgeții al lui Zenon în *Fiz.* 239b8, și iarăși în cartea 8, la 263b27; iar Zenon, la urma urmei, nu a păstrat nici el însuși teza. El a fost la fel de pregătit să susțină contrariul în paradoxul lui Ahile, fiind preocupat de imposibilitatea mișcării sub orice formă.

4. Bineînțeles că Epicur a făcut astfel: vezi în

special Simpl. *Fiz.* 934.23, 938.21, Sext. *Math.* 10.142. Ar părea, de asemenea, probabil, dacă nu inevitabil, *a priori*. Dar o viziune diferită este posibilă, așa cum a arătat Straton, afirmând că timpul este compus din părți indivizibile, iar materia și spațiul sunt infinit divizibile (fr. 82 Wehrli, Sext. *Math.* 10.155); iar Sextus îl menționează numai pe Epicur, deși numele său era în mod obișnuit și cu ușurință cuplat cu acela al lui Democrit de către comentatori.

5. Vol. I. Nu există vreo dovadă că Anaxagora a dat multă importanță problemei timpului. El credea că mișcarea a pornit la un anumit moment, după o perioadă indefinită de imobilitate. Dacă el formulat aceasta în termenii pe care îi folosește Aristotel (πάντων ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, p. 363 cu n. 9 mai sus), aceasta sugerează că s-a gândit puțin la problemă. Noțiunea de timp rupt de orice fel de mișcare este una stranie, atât în general cât și pentru această perioadă.

6. Exemplele nu sunt necesare. Aristotel a citat credința generală atunci când a scris (*Fiz.* 223b28) καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλως τις... τὸ λέγειν εἶναι τὰ γιγνόμενα τῶν πραρμάτων κύκλον τὸ λέγειν ἐστὶν τοῦ χρόνου εἶναί τινα κύκλον· τοῦτο δέ ὅτι μετρεῖται τῇ κυκλοφορίᾳ. Era, bineînțeles, intim legată de reîncarnare, acea κύκλος γενέσεως.

7. Mondolfo a comentat aceasta în *L'infinito*, 89.

8. χρόνος ἐστὶν ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα, *Math.* 10.181, DK, 68A72.

9. Ep. 1.72 sq., Sext. *Math.* 10.219. Vezi Luria, *Infinitesimal theorie*, 164.

10. Chiar și ideea că timpul este un corp nu este aparent de neconceput! Se spune că aceasta a fost părerea lui Aenesidemos în secolul întâi a.Chr (Sext. *Math.* 10.216).

11. ἰδίωμα, ἴδιον σύμπτωμα, Epicur, *Ep.* 1.72, 73.

12. Potrivit lui Aristotel și Simplicius, el a folosit chiar și acesta, ca fiind un fapt auto-evident, pentru a dovedi că existau unele entități negenerate și pentru a face astfel mai rezonabil postulatul său eleatic, că atomii și vidul nu sunt subiecte ale generării și decăderii (Artist. *Fiz.* 251b16, Simpl. *ad loc.* 1153.22. Alfieri, în *At. Id.* 79, probabil exagerează circularitatea acestui argument, care nu pretinde prin sine însuși că *nimicul* este γενητὸν).

13. *Tim.* 38b – 39e. Cf. vol. I.

(10) Sufletul, viața și moartea

1. Aristotel a folosit termenul lui Democrit ῥυσμοὺς, ce sugerează o informație la prima mână. Într-unul dintre pasaje, în care Aristotel spune că «sufletul și mintea (νοῦς) sunt una» (*De an.* 405a9), el pune focul în conexiune cu ambele: ele sunt compuse din atomi care sunt mobili datorită micimii și formei lor sferice. «Astfel sunt mintea și focul».

2. τὰ γεννητικὰ τοῦ πυρός, 3.3.11 (A93).

3. ἐξ ὀξυτέρων καὶ λεπομερεστέρων καὶ κατὰ ὁμοίαν θέσιν κειμένων. Simpl. *Fiz.* 36.4. Consider că ὀξυτέρων înseamnă mai degrabă «rapid» decât «ascuțit» (în loc de «rotund»), fapt ce ar contrazice toate dovezile. Pe de altă parte, pentru Platon, atomii focului sunt pătrunzători, datorită formei lor piramidale.

4. Rolul căldurii ca element activ în producerea vieții a fost adesea amintit în prezenta lucrare. Vezi vol. I, 61 și p. 55, 141 anterior.

5. Există unele dificultăți în privința pasajului luat ca întreg, dar, chiar și dacă la începutul secțiunii se pune problema unor *agregări* mai mari de atomi, τὰ ἐκ μεγάλοων ὄντα σχημάτων nu poate însemna decât «compuși de atomi mari».

6. Lucr. 3.370-3: Illud...

Democriti quod sancta viri sententia ponit,
corporis atque animi primordia singula privis
apposita alterius variare ac nectere membra.

Aristotel spune pur și simplu că sufletul este prezent în tot corpul, *De an.* 409a32.

7. Așa cum susține Schmid, în *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 272: «atomul-suflet, cu efectele sale, este ceva esențial diferit de vreun alt atom, fără calități, și este ireconciliabil cu teoria monistă a materiei».

8. 4.4.6 și 5.1 (A105). Intelectul, și în versiunea lui Teodoret (5.22, Diels, *Dox.* 391). Ambele pasaje care atribuie rațiunea capului folosesc termenul stoic ἡγεμονικόν.

9. Philoponos (*De an.* 35.12, A105) atribuie lui Democrit afirmația că sufletul este nedivizat (ἀμερῆ) și nu are multe puteri, adăugând că gândirea este la fel ca și senzația și ambele

provin din δύναμις. El comentează *De anima* lui Aristotel și își bazează explicația pe aceea a lui Aristotel că Democrit ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦς, care implică nimic mai mult decât faptul că ambele au aceeași compoziție atomică și lucrează în același mod materialist: nici una nu poate apărea fără stimulent extern (Aet. 4.8.10, 67A30). ἀμερῆ din Philoponos nu se află în contrast cu διμερῆ din *Placita*, ci cu πολυδύναμον. Același lucru poate fi spus despre referirea vagă din Sextus (*Math.* 7.349, 68A107) la τινες κατὰ Δ., ce susține ideea că διάνοια pătrunde în întregul corp: Democrit spune că sufletul este dispersat prin corp, Aristotel îl face să spună că mintea și sufletul sunt același lucru, deci mintea trebuie să fie dispersată prin întregul corp.

10. Aet. 4.5.1 și 5: Πλάτων Δημόκριτος ἐν ὅλῃ τῇ κεφαλῇ... Παρμενίδης καὶ Ἐπίκουρος ἐν ὅλῳ τῷ θώρακι. Pentru a dovedi libertatea sa față de epicurei, se poate aduce ca probă suplimentară și ciudata scrisoare a lui Democrit către Hipocrates (Hippocr. *Ep.* 23, IX, 394 L.) în care el numește creierul φύλακα διανοίης, atribuind mânia inimii, iar dorința ficatului. Pentru creier, ca organ central al cunoașterii la Diogenes și în tratatul hipocratic *De morbo sacro*, vezi p. 237 mai sus. Potrivit lui Jaeger (*Diokles*, 214) aceasta este doctrina școlii coane în opoziție cu școala siciliană de medicină. Empedocle l-a localizat în inimă.

11. Arist. *De resp.* 471b30 sq. În demersul similar din *De anima* (404a9), el menționează atât pe Leucip cât și pe Democrit. Este interesant de observat cum, încă o dată, o credință veche și populară (în acest caz conexiunea sufletului cu aerul) este reținută și i se conferă statut științific. Cf. vol. I. Pentru somn, vezi Aet. 5.25.3 (67A34). («Cuvântul indispensabil», ὕπνον, despre care Zeller spune că lipsește, poate fi fără grijă preluat din paragraful precedent despre Anaxagora și din titlul secțiunii).

12. Aet. 2.7.4 (68A109) Δημόκριτος Ἐπίκουρος φθαρτὴν [sc. τὴν ψυχήν], τῷ σώματι συνδιαφθειρομένην. Restul provine din colecția de fragmente a lui Stobaios (297 în DK) și probabil că este original, ca mare parte din această colecție, cel puțin în conținut. Cum el cuprinde ce ar trebui să fie prima apariție cunoscută atât a lui συνείδησις, cât și a lui μυθοπλαστεῖν – ultimul numit de Rohde «o monstruozitate târzie» – probabil că nu este foarte corect. El sună astfel: «Unii oameni, neînțelegând corupția naturii noastre muritoare, și conștienți de actele lor meschine, își petrec viața în teamă și confuzie a minții, imaginând mituri mincinoase despre viața de după moarte.»

13. Trebuie să nu reamintim că și Parmenide a considerat că leșurile păstrează o oarecare sensitivitate (p. 59 mai sus). Faptul că πάντα din Aet. 4.4.7 înseamnă literal totul, inclusiv lumea inanimată, este îndoielnic din perspectiva cuvintelor «*chiar* și corpurile moarte» care urmează. Oricum, probabil că Democrit a crezut cu adevărat că există o mică parte de suflet în toate. Nu numai că i-ar urma astfel pe Empedocle (fr. 110.10) și (dacă trebuie să-l credem pe Theophrastus) pe Parmenide – fapt ce ar fi în acord cu conservatorismul său – dar ideea este și în coerență cu teoria sa generală că atomii cei mai mici și mai mobili se află peste tot. Știm deja că atmosfera îi conține.

Ar trebui să menționăm probabil Cicero, *Tusc.* 1.34.82: «Fac enim sic animum interire ut corpus: num igitur aliquis dolor, aut omnino post mortem sensus in corpore est? Nemo id quidem dicit, etsi Democritum insimulat Epicurus: Democritii negant». Vorbitorul cântărește obiecția că negarea epicureică a imortalității ne fură speranța unei fericiri viitoare. Cum toată conștiința sfârșește în moarte, pierderea nu trebuie să ne îngrijoreze. Cea mai probabilă interpretare a pasajului citat este aceea că Epicur (întotdeauna gata să micșoreze importanța predecesorilor său în teoria atomistă) a prezentat greșit precauția științifică a lui Democrit ca deschizând o portiță pentru nemurire. *Democritii* contemporani ar respinge, bineînțeles, această acuzație.

14. Vlastos observă apariția sa în două pasaje din corpusul hipocratic (*Ph. Rev.* 1945, 579, n. 11).

15. ZN, 1120. Superioritatea sufletului asupra corpului este un lucru asupra căruia se insistă corect în Havelock, *Preface to Plato*, 211, n. 3, deși el citează fragmente (în special 31) a căror autenticitate este chiar mai nesigură decât a altora. Acelea menționate în textul de mai sus sunt 187, 37 și 170. Vezi p. 298 și fr. 159,

p. 287, și comparați cu remarca lui Vlastos, *Ph. Rev.* 1945, 581 sq.

(11) Senzația

1. Theophrastus, *Sens.* 63. Αἴσθησις, de obicei abstract (capacitatea sau facultatea senzației) devine concret în contextul materialist al atomistului. φαντασία este folosit ca și în Platon, *Theaet.* 152C φαντασία καὶ αἴσθησις ταὐτόν. τὸ σχῆμα μεταπῖπτον a fost tradus în diverse moduri, dar σχῆμα pentru «atom» și μεταπίπτειν pentru «a schimba locul» sunt expresii frecvente, și astfel traduse, cuvintele capătă cel mai bun sens al lor în acest fragment. Pentru doctrină vezi și 60 Δ. δὲ πάντα [τὰ αἰσθητὰ] πάθη τῆς αἰσθήσεως ποιῶν; Aet 4.8.5 (67A30) ἑτεροιώσεις τοῦ σώματος. Ea a fost deja menționată de către Aristotel, *Metaf.* 1009b13.

2. Lucr. 2.434. După cum observa și Aristotel (*De sensu*, 442a29), aceasta era o necesitate nu numai pentru Democrit, ci și pentru *physiologi* anteriori, care nu concepuseră încă realitatea nematerială. Dar niciunul dintre ei nu a urmat ideea mai consecvent decât Democrit.

3. Aceste numere dintre paranteze se referă la secțiunile din Theophrastus. *De sensu.*

4. Se pare că există goluri în această expunere. Chiar și în cazul sucului amar care devine dulce, care poate primi cu ușurință o explicație pe baze atomiste, Theophrastus trebuie să aleagă variante, fiindcă nu a găsit afirmații clare în textul lui Democrit (*CP*, 6.7.2, A132). În chestiunea relativității, s-ar putea să fie semnificativ faptul că se spune despre atomii care produc amarul și despre aceia care induc dulcele că au în principiu aceeași formă; cei dintâi sunt și ei netezi și rotunzi, dar mici, și având pe suprafața lor «curburi» (καμπαί), motiv pentru care compușii lor devin lipicioși (66). Ei nu au formă ascuțită și unghiulară ca a atomilor care dau senzația de asprime (στρυφνόν), așa încât pot părea să aibă gust dulce pentru o limbă cu structură neobișnuită. Desigur că această explicație este o reconstituire fondată pe presupuneri.

5. Un catalog suspect de cuprinzător, alcătuit de Aetius (4.9.6, DK 28A47), îl plasează alături de Parmenide, Anaxagora și Heracleides, dar și lângă Empedocle și Epicur, în conceperea acestei explicații. Plutarh (*Qu. conv.* 735a, 68A77) vorbește despre εἴδωλα pătrunzând în πόροι, în teoria lui Democrit despre vise. Cf. menționarea lui Democrit în legătură cu πόροι la poetul comic Damoxenos, fr. 2.29-32 (68c1). Pasajele figurează și în explicația sa despre magnetism (p. 262 mai sus). Lucretius a pus foarte clar problema, 4.649-72 (atinsă de asemenea de Brieger, *Hermes*, 1902, 64 sq.).

6. 68, 71. În vârtejul cosmic chiar și atomii singuri diferă între ei ca greutate, fapt ce depinde în mod direct de mărimea lor, căci ei nu conțin în interior vid. În acest context, greutatea reprezintă pur și simplu o tendință mai puternică sau mai slabă de deplasare într-o anumită direcție. Similar, tăria și moliciunea compușilor pot fi descrise numai în termenii rezistenței la presiune. Însă, dacă Theophrastus are dreptate, atunci când vorbește despre compuși, Democrit se referă la acestea ca la proprietăți sensibile (αἰσθητά, 63): lucrurile «par grele» sau «par ușoare». (Baeumker tratează această chestiune foarte detaliat în *Probl. d. Materie*, 92, n. 5, 93 sq.).

7. Democrit a sesizat faptul că o substanță moale (ex. plumbul) poate fi mai grea decât o substanță tare (ex. fierul), dar l-a explicat ca fiind în funcție de poziție și de gruparea spațiilor interioare (62). O bucată de plumb conține o cantitate mai mare de solid decât un volum egal de fier, dar în interiorul său solidul și vidul sunt uniform distribuite: fierul își datorează tăria ansamblurilor cu densitate mai mare ce apar neregulat printre spațiile mai largi. Pentru amănunte, vezi Sambursky, *Phys. World*, 120 sq., unde problema este discutată în termenii moderni de stare solidă și rețea structurală, ca și von Fritz, *Philos. u. sprachl. Ausdr.* 20. Von Fritz face ca explicația să capete un sens, însă prin ceea ce este probabil o extindere conjecturală a cuvintelor lui Theophrastus.

8. Sext. *Math.* 7.135-6 (Democr. fr. 9). Cf. Galen, *De medic. empir.*, Democr. fr. 125 și ed. Walzer p. 113; idem, *De elem. sec. Hipp.* 1.2. (68A49), D. L. 9.72. νόμῳ glosat de către Sextus prin cuvintele νομίζεται καὶ δοξάζεται și de către Galen prin πρὸς ἡμᾶς poate fi apropiat de expresia lui Locke «in idea» din propoziția «Noțiunile de dulce, albastru sau cald nu reprezintă nimic altceva decât anumite volume, configurații și mișcări ale părților insensibile

din corpuri, cărora noi le dăm aceste nume» (*Essay Concerning Human Understanding*, cartea II, viii, 15). Are sensul de credință, mai degrabă decât pe acela de obicei sau convenție, și își datorează sensul de la νενόμισται din Parmenide 6. 8, mai degrabă decât de la sofiști (așa cum a presupus Reinhardt; vezi Alfieri, *At. Id.* 127). Aetius susține că a fost deja folosit de către Leucip (4.9.8, 67A32). Pentru diferitele păreri despre relația dintre teoria lui Democrit și doctrinele lui Locke, Galileo și Descartes, vezi ZN, 1071, n. 2.

9. Arist, *De an.* 426a20, Simpl. *ad loc.* 193.27. La fel Bonitz, *Ind. Ar.* 175b48 și Ross, *Arist. De an.* (1961), 276. În *GC*, 316a1 Aristotel spune pur și simplu că, potrivit lui Democrit, «culoarea nu există; ea depinde de poziție [a atomilor]».

10. Mai multe amănunte în Alfieri, *Atom. Id.* 128.

11. Theophrastus. *Fiz. ap.* Simpl. *Cael.* 564.24 (68A120); *De sens.* 65.

12. I. Hammer-Jensen, *Archiv.* 1910, 226; Arist. *GC*, 327a18. Aristotel folosește termenii tehnici ai atomiștilor, τροπρή și διαθιγή, pentru care vezi p. 383, n. (2).5, supra.

13. Cf. ceea ce se spune despre Diogenes la p. 236 supra.

14. Și această idee este preluată de la Empedocle: vezi p. 156 sq., mai sus. Poate că unul din motivele pentru care a apărut complicația a fost dorința de a face dreptate teoriei lui Empedocle prin care focul emană din ochi.

15. Aristotel și Theophrastus au utilizat cuvântul familiar εἴδωλον, dar după *Etym. Gen.* (Dem. fr. 123) Democrit are propriul său termen δείκελον, probabil pentru a distinge aceste imagini de peliculele care vin direct de la obiect.

16. Arist. *De an.* 419a15. Mugler (*Rev. de Philol.* 1959, 22, n. 3) sugerează că remarca intenționa să anticipeze criticile, precum cea a lui Alexandru (*De sensu*, 28.18 și *De an., scr. min.* 138.20), cum că scurgerea continuă de pelicule de atomi din obiectele percepute ar trebui să le reducă în timp la nimic, mai ales dacă ne gândim că vedem lucruri atât de îndepărtate ca stelele. (Această obiecție a fost ridicată și de către Gomperz, *Gr. Th.* 1.358). Disproporția cantitativă dintre corpul vizibil și εἴδωλα pe care le emite (spune Mugler) este atât de mare încât chiar și un lucru atât de mic precum o furnică conține suficientă substanță încât poate emite, fără să piardă din consistență, imagini materiale de-a lungul întregii distanțe de la stele la pământ. Aceasta este o presupunere, iar în realitate Zeller susține ideea contrară (ZN, 1127, n. 1): posibilitatea de a vedea o furnică pe cer, spune el, explică de ce Democrit a susținut că nu εἴδωλα însele ating ochii, ci numai imprimările lor. Dacă înțeleg bine, el vrea să spună că era imposibil pentru Democrit să-și închipuie peliculele de atomi de la corpul acelei creaturi străbătând întreaga distanță. În aceeași notă, Mugler afirmă (fără să probeze sau să argumenteze): «Démocrite n'a jamais enseigné l'émission, par l'œil, de rayons visuel». Această opinie este opusă mărturiilor.

17. Datorez această observație articolului publicat de Mugler în *Rev. de Philol.*, 1959, p. 23 sq., în care se găsesc pasaje din Alexandru și din alții. Pe Democrit și pe Leucip, și nu pe Epicur, i-a considerat Alexandru reprezentanți ai teoriei scurgerilor vizuale, deși comentatorul îl menționează pe Epicur ca urmaș al lor (*De sensu*, p. 24 si 56 Wendland).

18. 440a20. Această teorie este citată de Mugler, care nu consideră că doctrina în chestiune, deși oferă o explicație atomistă a culorii, ar fi diferită de cea a lui Democrit, descrisă în detaliu de către Theophrastus. Filosoful pe care îl critica Aristotel deriva toate celelalte culori din negru și din alb, afirmând că ele sunt doar un efect produs atunci când acestea două se suprapun în cantități atât de mici încât nici una dintre ele nu este vizibilă separat. Fiecare culoare de bază trimite emanații care ajung la ochi într-o succesiune atât de rapidă, încât par că vin simultan, dând impresia unei culori ce nu este nici negru și nici alb. Însă, Democrit considera că roșul și verdele sunt ele culori primare ca și negrul și albul. Theophrastus afirmă (59, 79) că negrul și albul erau văzute ca fiind singurele culori primare acceptate de către gânditorii anteriori, lucru reținut și de Aristotel, care dă o altă explicație, dar s-ar putea ca Democrit să constituie o excepție (și de asemenea Empedocle).

19. *De sensu*, 80. În *Timaios*, Platon scria ca și cum λαμπρόν ar fi fost ea însăși una dintre culorile simple, intrând în compuși alături de

alte culori, ca albul sau roșul. (68b λαμπρόν τε ἐρυθρῷ λευκῷ τε μειγνύμενον ξανθὸν γέγονεν.)

20. Problema acestui pasaj este, așa cum a arătat cu mult timp în urmă Dyroff (*Demokritstud.* 179), de a arăta cum pot fi produse în practică respectivele culori compuse din ceea ce Democrit numește componenții lor. Acest fapt nu trebuia să îl îngrijoreze pe Platon (*Tim.* 68d), dar ar fi trebuit să îl preocupe pe Democrit, care nu putea, asemeni lui Platon, să-l pună în responsabilitatea Zeului! În articolul său despre ceea ce credeau vechii greci în legătură cu culoarea, Kranz (*Hermes*, 1912) consideră că Democrit nu descrie o experiență practică, ci că, de pildă, în fr. 78 este izbitor ἐάν τις τὰ μὲν ἀφαιρῇ τὰ δὲ προστιθῇ personal. Ni se reamintește și că lui Democrit, ca și lui Anaxagora, îi este atribuit un tratat despre scenografie și perspectivă. Să se refere misteriosul titlu ἀκτινογραφία din catalogul lui Thrasyllus (sub μαθηματικά) la un tratat despre razele de lumină, așa cum au presupus Stephanus și LSJ, sau să fie o formulare paralelă cu σκιαγραφία și să se refere la un tip de desen și pictură? (Cf. fr. 15b DK).

21. Este binecunoscută dificultatea determinării valorii exacte a cuvintelor grecești despre culori. Acesta (χλωρός) pare uneori să însemne verde deschis, cu o mare cantitate de galben în el, alteori galben. El pare să se aplice pe de o parte frunzelor, grâului în creștere și smaraldelor, pe de altă parte, uneori, galbenușului de ou, mierii și nisipului. Este folosit și ca termen general pentru palid, iar metaforic desemnează tinerețea și frăgezimea.

22. Pe lângă articolul lui Kranz deja menționat, următoarele studii sunt interesante pentru orice abordare mai amplă a teoriilor lui Democrit și ale altor greci despre culoare: Dyroff, *Demokritstudien*, 176-84 (*Exkurs, Zur Farbenlehre des Demokrit*); W. Capelle în *Rh. Mus.* 1958; C. Prantl, *Aristoteles über die Farben*; W. Schultz, *Farbenempfindungssystem der Hellenen* (detalii în bibliografie.).

23. Aet. 4.19.2-3 (*Dox.* 408; secțiunea 3 numai în DK, 68A128). DK sugerează originea posidoniană, *ad. loc.* Bailey credea, destul de întemeiat, că o parte din neobișnuita exprimare trebuie să provină de la Democrit însuși (*Atomists*, 170).

24. *Ep.* 1.53. În 52 și 53 avem parafraza originară a lui Aetius, și ea conține o respingere explicită a viziunii mai complexe.

25. *De sensu*, 56. Pentru detalii, vezi traducerea și notele lui Stratton.

26. Această parte a criticii se poate găsi în DK, A130. Cf. remarcile lui Theophrastus din *De Sensu*, p. 269 sq., mai sus.

27. Vezi Cornford, *Before and After Socrates*, 26. Apelul la experiență, însă într-o formă cu totul naivă și superficială, este caracteristic gândirii presocratice.

28. Subsecțiunile 4 și 5, inversate în DK, A115 și 116.

29. LSJ poate cita numai un singur exemplu, iar acesta doar prin traducere greșită (Arist. *Metaf.* 980a22, unde ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις înseamnă în mod sigur «plăcerea pe care o obținem atunci când ne punem în funcțiune simțurile»). Mie mi se pare că singurul exemplu clar este Platon, *Phaidros*, 249b.

(12) Gândirea

1. Trebuie să ne amintim mereu că «imaginea» (εἴδωλον) este un termen tehnic, desemnând pur și simplu o peliculă materială de atomi emanată de obiect și îndreptându-se spre subiectul care percepe.

2. μετὰ τὴν κίνησιν. MS a fost transformat în κατὰ τὴν κίνησιν (Brieger, Nestle) și κατὰ τὴν κρῆσιν (Schneider, Diels, păstrat în DK); dar Zeller, Philippson și Alfieri au considerat că modificarea nu este necesară. Potrivit lui Alfieri, expresia se traduce prin «după stârnirea senzației». Vezi ZN, 1129, n. 3; Philippson în *Gnomon*, 1930, 466; Alfieri, *At. Id.* 137.

3. ἀλλοφρονεῖν. Cuvântul este folosit de Homer (*Il.*23.698) și Aristotel a confirmat faptul că Democrit îl citează (*De. an.* 404a29) prin fraza διὸ καλῶς ποιῆσαι [sc. λέγει Δ.] τὸν Ὅμηρον ὡςό Ἕκτωρ «κεῖτ' ἀλλοφρονέων». (Cf. *Metaf.* 1009b28.) De fapt această expresie nu apare în textele păstrate din Homer, iar Democrit și Aristotel par să fi avut un lapsus. Cuvântul ἀλλοφρονέοντα se găsește în Euryalus. În *Il.*22.337, se spune că Hector τὸν δ' ὀλιγοδρανέων προσέφη, și cu toate că participiile sunt metric echivalente, ἀλλοφρονέων nu se potrivește în context, așadar nu pare probabil să fi existat într-un text aflat la îndemâna lui Democrit sau

a altcuiva. Kranz (*Phil. u. sprachl. Ausdr.* 29, n. 1), urmându-i pe Fick si Leumann, spune că grecii nu cunoșteau adevărata etimologie a cuvântului, care nu are legătură cu ἄλλος, ci este un aeolicism pentru ἠλεός, «nebun». Frisk, în *Gr. etym. Wörterbuch*, este mai precaut în privința lui ἠλεός, iar dr. John Chadwick mi-a spus că în sanscrită *anya*, «altul», are compuși ca *anyacetas*, însemnând «gândindu-se la altul; nebun».

4. Arist, *De an.* 404a27, 405a9 (citat la p. 393, n. 1, mai sus); *Metaf.* 1009b12. Aceste pasaje vor fi rediscutate când va fi vorba despre teoria atomistă despre cunoaștere în general.

5. Parm. fr. 16 și Theophrastus, *Sens.* 3; Emped fr. 106 și 108. Vezi p. 59, 152 și 160 mai sus.

6. Cf. *De an.* 427a21 sq. «Cei vechi au identificat gândirea cu senzația... Ei credeau cu toții că gândirea este un proces corporal, ca și senzația».

(13) Teoria cunoașterii

1. «Căutarea ființei, care, chiar și ca problemă este greu de înțeles în secolele următoare, a constituit preocuparea de bază a filosofilor greci de la Parmenide la Aristotel... [Ei] au investigat primar și esențial ființa și abia secundar facultățile umane de percepere a ființei» (Weiss, *CQ*, 1938, 49 și 52). Acesta este un adevăr important și adesea neglijat, și înseamnă că pentru ei gradele de cunoaștere erau intim conectate cu, și dependente de, gradele de realitate ale obiectului.

2. Luria, *Anfänge d. gr. Denkens*, 144 sq. În viziunea lui Luria, acesta este înțelesul fr. 117, ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια. El nu reflectă scepticismul autentic, ci doar o lamentație pentru starea în care ajunsese filosofia. Este o «aporie propedeutică». Punerea ei în legătură cu starea în care intrase filosofia în epoca lui Democrit este riscantă, dar sunt de acord cu faptul că nu redă mai mult decât opinia că adevărul este greu (deși nu imposibil) de descoperit. În *Infinitesimaltheorie* (140, n. 81) Luria confruntă ἑτεῇ δὲ οὐδὲν ἴσμεν din fr. 117 cu ἑτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν din fr. 125.

3. Cel din urmă este cunoscut doar din două pasaje din Sextus, *Math.* 7.53 și *Pyrrh. hyp.* 2.76 (DK, 11, 271). Vezi și ZN, 1369, n. 2.

4. Arist. *GC*, 325a23, tradus la p. 244 mai sus.

5. Aceeași idee este reluată în *Math.* 8.184 și 355, ce nu adaugă nimic despre substanță la ceea ce s-a spus deja aici.

6. ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις. Această expresie a devenit celebră în literatura critică, iar Langerbeck a ales-o ca titlu al monografiei sale. Cuvintele îi aparțin lui Democrit însuși, iar ἐπιρυσμίη trebuie conectat cu ῥυσμός (ῥυθμός), care, după cum știm de la Aristotel, era termenul său pentru forma atomilor. Această constatare, ca și utilizarea verbului ἐπιρρυθμίζειν de către Platon în *Legile* sale (802b), sugerează ideea că respectivul cuvânt (fie el adjectiv sau substantiv) înseamnă remodelare sau reformare. El se referă încă o dată la faptul că toate impresiile noastre sunt rezultatul unor modificări ale compoziției noastre atomice produse datorită impactului cu ansamblurile de atomi din exterior. Hesychius glosează ἐπιρρέον, în timp ce Bury «datorită fluxului» (în ed. Loeb.). (La fel și Bailey în *Atomists*, 178). Simțurile nu sunt în mare măsură modificate. Alte traduceri ar fi următoarele: «Opinia constituie ceea ce se formează în minte (prin intermediul atomilor care se mișcă în ea sau către ea)» (von Fritz, *Phil. u. sprachl. Ausdr.* 37); «jedem seine Meinung durch das herankommen der Gestalten entsteht» (Dyroff, 84); «L'opinione è in ciascuno una (sorta di) nuova configurazione» (Alfieri, *At. Id.* 162).

7. Probabil că din această frază lipsesc câteva cuvinte, dar sensul ei este clar. Simțurile ne dau impresii despre lumea macroscopică, dar atunci când se pune problema înțelegerii microscopicului (unica realitate), intelectul preia conducerea.

8. Nu se știu multe lucruri despre acest om. Pentru a afla câte ceva despre el, vezi DK, II, 250, *Dox.* 346, *RE*, V, 1150.

9. Vezi p. 383, n. 3 mai sus. Citarea de către Plutarh a acestei propoziții în argumentația sa nu pare foarte nimerită. Din Simpl. *Fiz.* 28.10 și 25 (DK, 67A8, 68A.38) pare probabil că expresii ca οὐδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον εἶναι au fost folosite de atomiști. Este tentant să le asociem cu faptul că atomii sunt ἄποια, dar Brieger avea dreptate când susținea, împotriva lui Zeller, că Simplicius se referă la corpurile compuse, nu la atomi.

10. *Pyrrh. hyp.* 1.14 σκεπτικὰς φωνὰς οἷον

τὴν «οὐδὲν μᾶλλον» ἢ τὴν «οὐδὲν ὁρίζω».

11. În *PA*, 665a30, Aristotel spune că animalele care nu au sânge, nu au viscere. Democrit credea în mod fals că acestea există, dar διὰ μικρότητα ἄδηλα. Similar, atomii sunt ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων, *GC*, 325a30. Cf. contrastul dintre φαινόμενα și ἄδηλα la Sextus, ex. *Pyrrh. hyp.* 1.20. Bineînțeles la Anaxagora este ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα.

12. Alfieri, *L'atomo come principio intelligibile*, cu ipoteze interesante.

13. Aristotel (*De sens.* 442b10) afirmă că Democrit tratează «sensibilele comune» (despre care Aristotel credea că sunt obiectele mai multor simțuri) ca fiind deosebite. El menționează mărimea, forma, duritatea și moliciunea, ascuțimea și netezimea din corpurile solide. Toate acestea, spre deosebire de culoare, miros etc., sunt comune lumii aparențelor și chiar și atomilor.

14. După cum a scris George Herbert:

> «Un om care se uită la un geam
> Își poate opri ochii pe suprafața lui,
> Sau dacă vrea, poate trece prin el
> Și apoi cerul poate zări.»

Dacă fereastra prin care privim este lumea sensibilă, atunci «cerul» este platonician. Dacă îl înlocuim cu «atomii și vidul» acesta devine democritic. Dacă cuvântul ar fi fost «real» el s-ar fi potrivit ambelor filosofii.

15. Aet. 4.8.10 (DK, 67A30, citat la p. 276 mai sus). Dar presupunerile lui Kirk (KR, 422) sunt și ele demne de luat în considerație, el spunând că «în cazul gândirii se poate presupune că auto-mișcarea prin intermediul atomilor sferici cinetici este și ea posibilă, explicând gândurile aparent spontane».

(14) Biologia, fiziologia, medicina

1. Nu ar fi fost imposibil ca întâlnirea dintre cei doi mari filosofi contemporani să fi avut loc. Hipocrate cunoștea bine Abdera, dacă ne gândim că probabil el a fost autorul tratatelor care oferă detalii despre cazurile consemnate acolo (sunt incluse chiar și adrese). Exemple ar fi: *Epidemiile*, 3, vol III, 120, 130, 136 Littré; 4, Vol. V, 176, 194; 5, vol V, 258; 6, vol V, 534; 7, vol V, 460, 462 (patru cazuri). Cartea 3, ca și cartea 1, e o impresionantă relatare de cazuri, atribuită maestrului însuși.

2. În legatură cu autenticitatea acestor citate din Aelian, vezi Wellmann, *Archeion*, 1929, 320.

3. Leii, înregistrați în *Il.*11.554 (A156), bufnițele, pomenite în *Etym. Genuin. s.v.* γλαῦξ (dar Aelian afirmă că potrivit lui Democrit, leul μόνον τῶν ζῴων se naște cu ochii deschiși; vezi A157 pentru ambele). Pentru păianjeni, [Aristotel], *HA*, 623a31. (Cartea a noua din *HA*, din care provin aceste idei, este în general considerată o compilație peripatetică, probabil aparținând secolului al treilea a.Chr, din Aristotel, Theophrastus și Eudemos. Vezi Regenbogen în *RE*, *Supl.* VII, 1432 sq.)

4. Această idee era comună naturaliștilor greci, fiind susținută încă de Empedocle (p. 137 mai sus; referirea la Democrit a fost făcută în același pasaj), fiind reluată de către Aristotel și Theophrastus.

5. Theophrastus. Π. ἰχθύων, 12 (II, 217, Wimmer), *DK*, 68A115b. Vezi Löwenheim, *Wiss. Demokrits*, 162 sq. (Dar ὀρυκτά nu înseamnă fosilă, ci pește ascuns în noroi. Cf. [Arist.] *Mir. ausc.* 835b16).

6. Arist, *PA*, 665a30. (Pentru posibilitatea ca Democrit să fi stat la originea clarificării, vezi Löwenheim, *op. cit.* 165). σπλάγχνα aparține aceleiași lumi a ἄδηλα ca și atomii (p. 399, n. 11, mai sus).

7. Pentru o explicație detaliată a teoriilor grecești ale reproducerii și eredității (inclusiv cele ale scriitorilor hipocratici) și despre influența lor, cititorul interesat poate consulta Erna Lesky, *Die Zeugungs-und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken* (1950). În ceea ce privește originea semințelor, ea a descifrat următoarele trei tipuri principale (p. 4):

(1) Teoria «encefalo-mielogenetică», ce derivă sămânța din creier și măduvă (apare mai întâi la Alcmaion).

(2) Teoria «pangenetică», ce derivă sămânța din toate părțile corpului (Democrit, iar după el tendința de a reveni la nr. 1).

(3) Teoria «hematogenetică», ce derivă sămânța din sânge. S-ar putea ca ea să fi apărut în secolul al cincilea la Parmenide fr. 18, la Diog. Apoll. A24, dar a fost mai ales dezvoltată de Aristotel.

Teoria pangenetică (numită astfel pentru că Darwin însuși a atras atenția asupra simila-

rităților dintre ideile sale și cele vechi) pare să reprezinte contribuția originală a lui Democrit, iar Lesky o discută la p. 70-6.

8. Plut. *Am. prol.* 495e, Democrit fr. 148. Aristotel a susținut aceeași idee, numind inima rădăcină (*GA*, 745b25). Democrit folosește și o metaforă vegetală numind-o miezul viitorului fruct, și o imagine maritimă, redând-o prin ancoră, și probabil ambele analogii ne induc în eroare, după cum a sugerat Platt în traducerea Oxford din Aristotel.

9. Pentru Democrit vezi Aet. 5.16.1 (A144). Cred că acest fapt este suficient pentru a-l include printre cei despre care vorbea Aristotel, în *GA* (746a16) atunci când afirma că există filosofi care cred că în uter pruncii se hrănesc prin intermediul unei mici excrescențe de carne. Micul dicționar Oxford definește cotiledoanele (cuvântul κοτυληδόνες apare cu referire la Diogenes, nu la Democrit) ca fiind «bucăți separate de carne din corpurile foetale ale rumegătoarelor». Teoria alternativă, conform căreia hrana ar fi absorbită prin intermediul cordonului ombilical, a fost susținută de Empedocle și Anaxagora. (DK, 31A79 și 59A110). Vezi și ZN, 1112, n. 1, Wellmann, *FGÄ*, 1.95. Aristotel spune că Democrit a considerat că embrionul este reținut în uter datorită faptului că «părțile sale se formează după modelul celor ale mamei», ipoteză pe care o pune în contrast cu aceea pe care el o crede adevărată, absorbția hranei. Dar aceasta este probabil o interpretare greșită, după cum a arătat Cherniss (*ACP*, 289, n. 255).

10. Teoria provine probabil de la Alcmaion. Vezi Rufus *ap.* Oribas. 3.156, DK 24A17. Influența lui Democrit asupra scrierilor hipocratice este disputată. W. C. Greene afirma în *Moira*, 268, această idee, dar se referea și la remarcile negative ale lui Jaeger, *Diokles*, 54, n. 1. Cf. și n. 12 la aceeași pagină.

11. Pierderea sarcinii, Ael. *Nat. an.* 12.17 (A152), nașterile multiple *ibid.* 16 (A151). Tratatul hipocratic *De nat. pueri*, 31 (VII, 540 L., și în A151) adaugă ideea că fiecare foetus se află «într-o căsuță și o membrană în uter», menționând aceleași exemple (porcii și câinii) ca și cele citate de Aelian din Democrit. Dacă acest fapt sugerează influența directă (Wellmann, *Archeion*, 1929, 305), trebuie să notăm și că tratatul hippocritic pomenește de doi sau mai mulți pui la o naștere «proveniți dintr-o singură copulație».

12. Arist. *GA*, 769b30. Producerea lui τέρατα a fost un subiect care l-a preocupat mult pe Aristotel. În termeni generali, el explică fenomenul ca pe o incapacitate a elementului activ (sămânța) de a acoperi defectele materiei (care este oferită de femelă). Dintre opiniile presocraticilor, sunt consemnate doar cea a lui Empedocle și cea a lui Democrit, dintre care cel dintâi a sugerat mai multe ipoteze alternative (Aet. 5.8.1.; DK, 31A81).

13. Arist. *GA*, 747a29; Ael. 12.16 (A151). Câteva idei din Hippocr. *De genit.* și *De nat. pueri* acoperând aceleași domenii ca și paragrafele de mai sus prezintă interes pentru comparație. Semințele provin din întregul corp (*Gen.* cap. 1 și 3), dar sunt preluate mai ales din creier și măduvă (cap. 1; cf. Democr. fr. 1 τῆς δὲ ψυχῆς οἱ περὶ τὸν μυελὸν δεσμοί, urmat îndeaproape de Platon, *Tim.* 73b, 81d). Semințele sunt emise atât de bărbați cât și de femei (cap. 4). Sexul copilului depinde de preponderența semințelor masculine sau a celor feminine, însă atât bărbatul cât și femeia le conțin pe *ambele*. Femeia produce semințe «mai slabe» decât bărbatul, dar semințele mai slabe le pot învinge pe cele puternice dacă sunt prezente în cantități mai mari (cap. 6, 7). Asemănarea cu unul sau altul dintre părinți în privința trăsăturilor particulare se datorează faptului că sămânța maternă sau cea paternă provenind dintr-o anumită parte a corpului este mai puternică și mai eficientă (cap. 8). Ombilicul este canalul atât pentru respirație cât și pentru creștere (NP, cap. 15). Creșterea și formarea embrionului sunt puse pe seama respirației (cap. 17, ἡ δὲ σὰρξ αὐξομένη ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀρθροῦται) și se bazează pe principiul apropierii dintre asemănător și asemănător. Acesta este ilustrat printr-un experiment cu pământ, nisip și plumb răzuite într-un vas, ce amintește de remarcile lui Democrit despre comportamentul diferitelor semințe într-o sită. Autorul încheie prin a sublinia asemănarea dintre oameni și «lucrurile care cresc din pământ» (cap. 27). Pentru mai multe amănunte, vezi Wellmann, *Archeion*, 1929.

14. Plantele ca ζῷα ἔγγεια (ca la Anaxagora și

Platon), Plut. *Qu. Fiz.* 911d (DK, 59A116). Epicureicii nu par să fie de aceeași părere în această privință: «Stoicii și epicureii afirmă că plantele nu sunt vii (ἔμψυχα), fiindcă sufletul este uneori un principiu al dorinței, alteori al gândirii, dar plantele sunt activate mecanic, nu de către suflet» (Aet. 5.26.3). O idee epicureică de bază apare aici, căci Epicur era hotărât să țină cont de voință și gândire, și consideră că predecesorii săi au neglijat distincția dintre cele ce le au și cele ce nu le au. Pentru atribuirea de inteligență plantelor, vezi *De plantis*, 815b16 (DK, 31A70). Tratatul pe care noi îl avem la dispoziție este însă o traducere latină proastă a unei versiuni arabe pierdute a originalului grec, pierdut și el, al lucrării atribuite odinioară lui Aristotel dar puse astăzi pe seama lui Nicolaus din Damasc (sec. I, a.Chr). Pentru plantele care cresc drept și cele care se dezvoltă strâmb, Theophrastus *CP*, 2.11.7 (A162).

15. *Ant. Medizin*, 144 sq. Legenda că, atunci când era pe punctul de a muri, el s-a menținut pe sine în viață timp de trei zile inhalând aburii calzi de la pâinea proaspătă și caldă, ar putea fi o reflectare a uneia dintre teoriile sale. (Ea apare în D. L. 9.43, care este sprijinită acum de o versiune mai bună din *Anon. Lond.* col. 37, versurile 34 sq.). Credința că animalele se pot hrăni prin miros aparținea pitagoricilor.

16. Sau apoplexie. Vezi fr. 32 cu variantele din nota din DK.

17. S-ar putea ca și Democrit să fi urmat credința comună din vremea sa, conform căreia muzica are efect tămăduitor. Aulus Gellius (4.13) pretindea că a găsit într-o carte a sa afirmația potrivit căreia interpretarea corectă, și cu suflet, la fluier poate fi un remediu împotriva mușcăturii de șarpe și a altor boli. Diels respingea pasajul pentru că ar fi aparținut scrierilor taumaturgice ale lui Bolus, dar vezi Delatte, *Conceptions*, 74-6. Filosofia lui Democrit conține în mod cert anumite idei pe care le-am putea numi superstiții (secțiunea 17 supra).

(15) Omul și cosmosul: originea vieții

1. Găsim exemple în Lobeck, *Aglaoph.* 921 sq. și Bouché-Leclerq, *L'Astrol. Grecque*, 77, n. 1.

2. *Fiz.* 252b26 εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ. Argumentul este acela că este normal să credem că întregul cosmos se află într-un moment în repaus și în altul în mișcare, așa cum și animalele se află în repaus și în mișcare. În mod sigur aceasta nu este o analogie pe care Democrit ar fi acceptat-o.

3. David, *Prol.* 38.14 (Democrit, fr. 34). Ideea se bazează pe natura tripartită atât a omului cât și a cosmosului, fiecare din ele cuprinzând o parte guvernatoare, o parte guvernată și o parte guvernatoare și guvernată.

4. Vezi cel mai recent studiu, Kerschensteiner, *Kosmos*, 173 sq., cu referințe.

5. Aet. 2.3.2 (67A22) Λεύκιππος δὲ καὶ Ἐπίκουρος οὔτ' ἔμψυχον οὔτε προυνοίᾳ διοικεῖσθαι [sc. τὸν κόσμον], φύσει δέ τινι ἀλόγῳ, ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα. Cf. apariția omului din pământ «nullo auctore nullaque ratione» (Lactantiu, *Inst. div.* 7.7.9, 68A139)

6. Vezi pasajele din Censorinus, Aetius si Lactantiu adunate în DK, 68A139.

(16) Cultură, limbaj și artă

1. Un studiu recent apărut în *V M*, de Hans Herter, *Die kulturhist. Theorie d. hipp. Schrift u. d. alten Medizin* (*Maia*, 1963), manifestă precauție față de relația acestuia cu Democrit.

2. Vezi Guthrie, *In The Beginning*, cap. 4-6, în special cap. 5 și începutul cap. 6, și referirile de la p. 141, n. 9. Analiza făcută de Fuller teoriilor evoluționiste despre societatea umană va fi comentată mai bine în volumul următor al lucrării mele.

3. ἀποκρῖναι. Cuvântul este o reminiscență de la Anaxagora, așa cum au observat Vlastos (*Philos. Rev.* 1946, 54) și Lämmli (*Chaos zum Kosmos*, n. 673); dar nu este atât de «auffällig» și «unverständlich» pe cât a presupus cel din urmă.

4. Nu sunt de acord cu remarca lui Hoffman (susținută de Untersteiner, *Sophists*, 74, n. 47), care leagă originea limbajului de θεία μοῖρα. Zeii sunt parte a mitului cu care Protagoras agnosticul își maschează deliberat viziunea raționalistă (320c). Cf. *In the Beginning*, 88 sq. Cuvântul operativ este τέχνη.

5. Este bineînțeles posibil ca ἀγάλματα să fi însemnat podoabe, onoruri sau daruri plăcute zeilor, și ar avea sens să spunem că numele pe care oamenii le atribuie zeilor sunt puse pentru cinstirea lor. Pare sigur că aici este vorba de

imagini sau reprezentări, mai ales dacă vom compara fragmentul cu alte două pasaje referitoare la Democrit. Există o frază a lui Hierocles citată de DK în același fr. 142, în care stă scris (cu referire specială la numele lui Zeus) că aceia care au dat nume la început au acționat ca ἀκαλματοποιοί, fiindcă au făcut reprezentări (εἰκόνες) ale funcțiilor (δυνάμεις) obiectelor; există și desemnarea numelor ca ἀγάλματα în sensul imaginilor la Proclus (citat în Democr. fr. 26).

6. Ca și timpul, dacă ceea ce am afirmat despre acesta este corect.

7. Fr. 145, din Plutarh, *De puer. educ.* 81a. Contextul arată că Plutarh nu a înțeles dictonul ca exprimând faptul că «logos este *numai* umbra unei acțiuni» (ca Vlastos. *Ph. R.* 1946, 60; sublinierea îmi aparține); ci ca o accentuare a conexiunii dintre acestea două: cuvintele urâte trebuie evitate fiindcă vorbele sunt umbre ale faptelor.

8. Din toate acestea putem deduce cât de puține lucruri știm cu certitudine de la Olympiodoros, care nu numai că a trăit un mileniu mai târziu, dar a și făcut referiri superficiale și pasagere.

Este, probabil (aș spune sigur), dintr-un pasaj ca Arist. *Metaf.* 985b4 sq., că atomiștii au conceput explicit analogia între litere, silabe și cuvinte, pe de o parte, și atomi, ansambluri de atomi și corpuri fizice, pe de altă parte. Frank (Plato *u. d. sog. Pyth.* 170) extrage de aici concluzii îndrăznețe despre relația dintre limbaj și realitate. Alți cercetători au mai multe de spus despre teoria democritică a limbajului. Pentru trimiteri vezi notele lui Alfieri la fr. 26 și 142 (*Atomisti* 210-12, 237 sq.) și Spoerri, *Späthell. Berichte*, 134-43. Vezi mai ales Steinthal, *Gesch. d. Sprachwiss. b. d. Gr. u. Röm.* și Diels în *N. Jbb.* 1910.

9. γλῶσσαι. Aristotel afirma că acestea sunt potrivite mai ales cu poemele eroice. (*Poet.* 1459a9).

10. Vezi Democrit fr. 17, 18, 21. Aristotel cita și din Homer. Putem avea încredere într-un scriitor creștin, care vorbește despre «spiritul sfânt» (ἱερὸν πνεῦμα), putem considera că ne apropiem astfel de original? Nu am găsit expresia anterior lui Plutarh, deși *Axiochus* platonic (370c) are θεῖον πνεῦρα. În fr. 21 verbul θεάζω apare ca *hapax*, exceptând un singur loc la istoricul bizantin Malchus, dar cf. Delatte, *Conceptions*, 32 sq. Fr. 112 și 129 au fost și ele puse în acest context, dar folosirea expresiei θεῖος νοῦς în 112 nu este în mod necesar semnificativă, căci era larg răspândită utilizarea lui θεῖος ca termen de admirație (cf. Platon, *Menon*, 99d și Arist. *EN*, 1145a29), iar înțelesul fr. 129 este probabil diferit. Vezi Vlastos, *Ph. R.* 1945, 581, n. 24 *ad fin.*

11. ZN, 1164. Pentru o încercare mai detaliată de a explica versurile lui Democrit despre psihologie în general, vezi Delatte, *Conceptions*, 28-79. În orice caz, nu cred că este corectă acceptarea formulei lui Rohde cu șase simțuri, și de asemeni a inspirației poetice, cu γνησίη γνώμη din fr. 11.

(17) Religie și superstiție

1. Sextus, *Math.* 9.24. și 19; Catrares, *Hermipp.*- 26.13 Kroll-Viereck; Clem. *Strom.* 2.383.25 St. (fr. 166 și A75, 78, 79 DK).

2. Pentru alte posibile explicații ale propoziției, vezi p. 403, n. 10, mai jos.

3. De la Clem. Alex. *Protr.* 1.52.16. Stählin. Statutul textului este cel mai bine sesizat de către ZN, 1158, n. 4, și nu de către DK. Subiectivitatea și incertitudinea interpretării fragmentelor izolate poate fi ilustrată prin comparația dintre modul în care Bailey a tratat acest pasaj (*Atomists*, 175, «o evidentă notă de mulțumire») și felul în care a privit Jaeger lucrurile (*TEGP*, 183, «un fragment frumos»). Vezi și Vlastos, *Ph. R.* 1945, 581, n. 24 (iv).

4. Uneori utilizează cuvântul αἰθήρ, ca în versurile 877 și 941. *Tro.* 884 sq. (p. 338 mai sus) se referă în mod clar la aer. Cf. și vol. I.

5. Ideea este explicată clar de Zeller, ZN, 1121-3. Trebuie să remarcăm limitele concepției, și cu toate că am mai scris despre toate acestea este bine să repetăm avertismentul său că ceea ce Democrit înțelegea prin divin în acest context este «nu numai impersonal, ci și lipsit de unitate, nereprezentând un suflet, ci un ansamblu-suflet, atomi-suflet care produc viață și mișcare, iar atunci când se adună laolaltă inteligență, însă nu o forță care mișcă Universul în sensul Intelectului lui Anaxagora sau sufletului-lumii platonic... Spiritul, la Democrit, nu este puterea de dincolo de totalitatea materiei, ci

doar o parte a materiei... Sufletul însuși este cel mai mobil și este cauza mișcării doar pentru că materialul din care e construit, datorită formei și mișcării sale, este cel mai ușor deplasabil prin impact și șoc».

6. 1.12.29. «tum imagines earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam quae imagines fundat ac mittat». Alfieri (*Atomisti*, 110, n. 268) crede că «circuitus» înseamnă «schemă». Oare nu la aceasta se referă Augustin prin cuvintele «motu proprio circum eundo»? Zeii așa cum îi știm noi rezultă din aceste imagini și «peliculele» care îi aduc în contact cu corpurile noastre. (August. *ad Dioscorum ep.* 118.28; Usener, *Epicurea*, p. 237).

7. *Il.*5.445 sq. Apollon îl retrage pe Eneas din bătălie și lasă în locul lui o εἴδωλον; *Od.* 4.796 sq., Atena trimite Penelopei o εἴδωλον a surorii ei, care trece prin ușile închise și îi apare în somn, așa cum s-ar întâmpla cu o zeiță; *Od.* 11.601 sq., εἴδολον a lui Herakles din Hades este pusă în contrast cu eroul însuși, care se află în compania zeilor din Olimp.

Kapp atrage atenția asupra semnificațiilor homerice în *Gnomon*, 1936, 74 sq. Zeller a dovedit și el, împotriva lui Hirzel, că există ființe *ale căror* εἴδωλα sunt zei pentru noi (ZN, 1161, n. 2), așa cum a făcut și Alfieri (*At. Id.* 176, 181), bazându-se pe cuvintele ἀπὸ θείας οὐσίας din Clement. Langerbeck (Δόξις, 52) a adoptat o altă poziție și a considerat că una dintre diferențele între Democrit și Epicur este aceea că în timp ce primul a susținut că εἴδωλα însele sunt zei, celălalt a presupus că au funcția de transmitere a zeului transcendent capacităților noastre de înțelegere.

8. Sf. Augustin nu știa probabil prea multe în afară de cuvintele lui Cicero epicureul, dar poate că merită să citățm această frază (din *ep.* 118 *ad Dioscorum*, vezi Usener, *Epicurea*, p. 237): Democrit este unul dintre aceia «qui deos esse arbitraretur imagines, quae de solidis corporibus fluerent solidaeque ipsae non essent».

9. Încercând să descopăr dacă Democrit a creat o teologie sistematică, un întreg, nu mi s-a părut înțelept să preiau critica epicureică din Cicero *De nat. deor.* 1.12.29. El se străduia să dovedească faptul că toți ceilalți filosofi erau lipsiți de inteligență, iar unele dintre remarcile sale sunt răutăcioase. Nu trebuie să luăm în serios un om pentru care concepțiile lui Platon și Aristotel, ca și ale multor altora, nu erau decât «non philosophorum iudicia sed delirantium somnia» (16.42).

10. Plut. *Qu. conv.* 682 sq. (A77). «Cel puțin», adăuga oratorul, «cred că el avea aceste lucruri în minte, deși le exprima într-un limbaj încântător și înalt». Probabil expresia εὐλόγχων τυγχάνειν εἰδώλων (fr. 166) era versiunea atomistă a formulei de evitare a deochiului. Aceste spectre vii și ciudate, umplute de oameni cu forțele lor magice, par apropiate de alte εἴδωλα demonice sau divine, ce nu sunt concrete, ci reprezentări ale unor originale mai consistente.

(18) Logică și matematică

1. Περὶ λογικῶν ἢ κανὼν αβγ, D. L. 9.47; DK. A33, VI, 3.

2. Vezi Frank, *Plato u. d. sog. Pyth.* 81 și n. 205.

3. Fr. 11, vezi p. 281, mai sus. Uneori e folosit pluralul, așa cum au arătat unii, pentru că lucrarea avea câteva cărți.

4. Sext. *Math.* 8.327, vezi fr. 10b DK. «În *Canoanele* sale» pare să fie traducerea acceptată pentru διὰ τῶν κανόνων (Bury, Alfieri, DK), dar διὰ era oare folosit în acest fel? Probabil mai degrabă «negat prin regulile pe care el le-a stabilit».

5. «Aristoteles erklärt auch Demokrit für den ersten, der in die Philosophie eine streng logische Definition der Begriffe eingeführt habe» (Frank, *op. cit.* 362, n. 205).

6. Vezi ps. – Alex. *ad loc.* Aflăm de la Theophrastus cum a definit Democrit caldul și recele (p. 270 mai sus).

7. DK, A33, tetralogiile VII – IX. Ele includ lucrări despre geometrie, despre număr, despre contactul dintre sferă și cerc, despre linii incomensurabile și atomi.

8. Opinia că, în ciuda atomismului său fizic, Democrit credea în divizibilitatea matematică *ad infinitum* este susținută încă de unii cercetători, ca de pildă de A. Wasserstein în *JHS*, 1963, 189 și Vlastos. Dra. A. T. Nicol (dra. Markwick) în articolul din *CQ*, 1936, a scris probabil fără să cunoască argumentul contrar al lui Luria, iar Heath, care credea la început în infinita divizibilitate la Democrit, a fost convins de Luria (vezi nota următoare). Pentru

mine dovada este cu totul în favoarea supoziției că atomismul său era consecvent cuprinzând totul, iar acest lucru este de asemeni ceea ce natura sa filosofică ne conduce să bănuim. (Secțiunea prezentă trebuie citită împreună cu anexa de la p. 304). Principala dificultate în acceptarea acestei concepții este cunoașterea liniilor incomensurabile, accesibilă probabil lui Democrit. (vezi vol. I). Printre titlurile matematice atribuite lui se află și περὶ ἀλόγων γραμμῶν καὶ ναστῶν, care probabil trata exact această problemă, poziția teoriei atomiste față de liniile incomensurabile dar, cum nu se știe nimic despre conținutul lucrării, nu putem spune dacă ea îi atacă sau nu pe geometri.

9. În această problemă matematică, precum și în altele, controversate, găsesc că expunerea lui Luria din *Infinitesimaltheorie* este convingătoare. Vezi p. 116-19, 141, 145. În privința subiectului liniilor indivizibile, Health pare să fi fost convins să abandoneze propria sa opinie anterioară că «Democrit era un matematician prea bun» ca să creadă în ele (*Hist. of Gk. Maths.* 1921, 181).

10. Ideea că Democrit se ridică împotriva lui Protagoras a fost foarte răspândită de la Tannery încoace (*La Géom greque*, T23). El a fost urmat de pildă de Vogt, Philippson, Heath și Luria. Frank, după care se ia Alfieri, a fost atât de impresionat de opiniile comune ambilor filosofi împotriva geometrilor contemporani lor, încât a presupus că viziunile lor erau identice, sau chiar că doctrina atribuită de către Aristotel lui Protagoras nu îi aparține acestuia, ci doar lui Democrit (*Plato u. d. sog. Pyth.* 351, n. 121; cf. Alfieri, *Atomisti*, 199, n. 502). Cea din urmă sugestie distorsionează realitatea. Supoziția gratuită a lui Frank, cum că «Protagora» al lui Aristotel ar fi putut fi un personaj într-un dialog are baze puțin solide și este făcută improbabilă datorită utilizării imperfectului ἔλεγεν. Unii dintre cercetătorii care i-au pus în contrast pe cei doi au considerat că Democrit susținea infinita divizibilitate în matematică și ar fi interesant să știm dacă Heath a continuat sa aibă această părere după ce Luria l-a determinat să își modifice ideile.

11. περὶ διαφορῆς γνώμης ἢ περὶ ψαύσιος κύκλου καὶ σφαίρης. Cobet sugerează γνωμονος, iar Heath (sprijinit de Mau, *Probl. des Infinites*. 21) γωνίης. Luria reține varianta din *MS* și interpretează ca mai sus. Aceasta în spirit democritian. Observăm că din punctul de vedere empiric al lui Sextus se realizează contactul între sferă și suprafața plană, nu între cerc și linie (*Math.* 3.27).

12. Arist., *De caelo*, 303a20, 271b10. Ambele pasaje spun același lucru, iar în primul, Leucip și Democrit sunt atacați nominal. Vezi anexa, p. 304 mai sus, iar pentru alte fragmente, Luria, *op. cit.* 126 sq.

Remarca lui Frank despre efectul atomismului democritic asupra gândirii matematice este interesantă (*op. cit.* 54): matematica pură este redusă la aritmetică și geometria ar ține de fizică. Geometrii trebuiau să apere existența unei geometrii ca știință matematică pură. Răspunsul lor, consideră Frank, este matematica pitagorică, al cărei principal reprezentant era Archytas.

13. După cum afirma Luria (*op. cit.* 121), chiar și simțurile, pe care Protagoras se baza, ne îngăduie să vedem că pe măsură ce crește acuratețea desenului, scade distanța pe care tangenta este în contact cu cercul. Acolo unde vederea cedează, «cunoașterea adevarată» sau percepția mai fină a minții preia conducerea, revelând că acest contact este mai mic decât cea mai mică mărime perceptibilă. Vlastos (*Ph. Rev.* 1945, 591, n. 62), parafrazând, pare (dacă îl înțeleg bine) să creadă că ideea îi sprijină convingerea că există tangentă matematică ce atinge o curbă într-un singur punct, care este punctul final al puterii de cercetare a minții. Aceasta însă ar fi în contradicție cu atomismul (cel puțin așa cum îl văd eu) și cu descrierea lui Luria despre cercul democritic ca fiind în realitate un poliedru.

14. Grecii par puțin neprevăzători. Cuvântul τμήματα apare prima dată ca însemnând cele două piese în care se desface conul: numai așa se puteau desemna suprafețele lui. Pe de altă parte, egalitatea suprafețelor nu implică nicicum egalitatea segmentelor, căci diviziunea putea fi făcută oriunde între vârful și baza conului. Cuvântul pare aici o prescurtare pentru «lungimea segmentelor», sau alternativ ἴσα pentru «egale ca diametru».

15. Trebuie să admitem că, la prima vedere, dilema dată pare să fie una fără soluție propu-

să de Democrit, cum s-a considerat uneori, ex. Sambursky, *Phys. World*, 153, și Mau, *Problem*, 22. Luria o considera doar o «aporie propedeutică» (*op. cit.* 140). Wasserstein, comentându-l pe Sambursky (*JHS*, 1963, 189), credea și el că a fost lansată ca o *reductio ad absurdum*, dar în sens opus: în viziunea sa, Democrit vroia să spună că noțiunea de mărime atomică în matematică, analogă unității atomice discrete din fizică, trebuie abandonată. El nu menționează argumentele lui Luria.

16. Π. τῶν μηχ. ἐπιχειρ. Heib. *II²*, 430, citat de DK în nota la fr. 155, Vol. II, 174, și Luria, *op. cit.* 142.

17. Sambursky, *op cit.* 152 sq.; Frank, 350, n. 120; Luria, 142; Heath, *HGM*, I, 179 sq. Vlastos a pus la îndoială (într-o lucrare nepublicată) presupunerea larg răspândită, remarcând corect că Arhimede nu spune nici un cuvânt despre metoda, dacă aceasta există, prin care Democrit și-a făcut descoperirea. S-ar putea ca teoria lui «să fi dus la primul succes al metodei exhaustive» (Popper, *Conj. and Ref.* 82). Pentru calculul infinitezimal, dacă credem că atomismul nu îngăduie nici o excepție, trebuie să fim de acord cu Alfieri (*Atomisti*, 243, n. 608) că «s-a oprit în anticameră», ca și cu Mondolfo (*L'infinito*, 253) că, deși impulsul său a fost bun, el a făcut din acest punct de vedere un pas înapoi față de Anaxagora.

(19) Gândirea etică și politică

1. Vezi Wellmann în *RE*, v, 134, pentru detalii.

2. Rohde, *Psyche*, 408, n. 103; Schmidt, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 276. Nu cred că se poate opta pentru ipoteza lui Schmid.

3. Controversa de până în 1920 este rezumată în ZN, 1140, n. 1 (cf. 1146, n. 8, 1157), până în 1935 în DK, II, 153 sq. Despre dezbaterile mai recente, vezi mai ales Z. Stewart, *HSCP*, 1958, 179. El crede că dacă maximele sunt originale se pune problema felului în care s-au păstrat timp de 700 de ani, când nici Platon și nici Aristotel nu păreau să cunoască etica lui Democrit. El găsește o soluție cu cinicul Demetrios (secolul întâi p.Chr), ce redă mult material democritic necunoscut și trage concluzia că ele nu își au originea în vreun tratat de-al lui Democrit, ci în compilațiile din scrierile sale menționate în D. L. (9.-49). Fiind în maniera cinică, nu au stilul sau modul de organizare specifice lui Democrit, și au suferit distorsiuni, simplificări și modificări de accent. Relația cu opera propriu-zisă par e a semăna cu cea între doxografie și poemele lui Parmenide sau Empedocle.

Nu îmi pot schimba părerea despre fragmente, chiar dacă nu este universal împărtășită. O. Gilbert a scris «die praktischen Lebensregeln, die ebenso durch ihre Feinheit der Beobachtung, wie durch die Tiefe ihrer sittlichen Auffassung sich auszeichnen» (*Gr. Religionsphil.* 476, n. 1).

4. Eur. fr. 1024 N., Men. fr. 218 Kock, I Cor. 15.33.

5. *Tranqu. an.* 13.1, *De ira*, 3.6.3. Vezi fr. 3 și nota *ad. loc.* în DK. Această colecție pestriță de texte pare să fi fost obișnuită în vremurile lui Seneca, iar pasajul este citat în parte de Plutarh (*Tranqu. an.* 465c), în parte de către Marcus Aurelius (4.24), fără atribuire. Dar Seneca utilizează verbul «coepisse», ce sugerează că a aflat fragmentul la începutul tratatului democritic περὶ εὐθυμίης. Probabil cuvântul εὐθυμεῖσθαι din fragment este cea mai bună garanție a autorității.

6. ἐρωτικὴν μέμψιν ἡ ἀγαπωμένη λύει: mai precis «nu trebuie învinuită că primește dorința sexuală». Nu înțeleg de ce DK spune despre aceasta «nicht versctändlich» sau de ce toți editorii au considerat că ἀγαπωμένη este corupt. Dacă scrierea este originală, trebuie să fie cea dintâi apariție a cuvântului în contrast cu ἔρως-ἀγάπη.

7. Pentru opinii anterioare, vezi ZN, 1153 și rezumatul lui Nestle asupra dezbaterilor, 1154-7; Dyroff, 127 sq.; Bailey, 522; Alfieri, *At. Id.* 193 sq.; Schmid, *Gesch. gr. Lit.* 1.5.2.2, 277 sq. și referirile pe care ei le dau. Toate aceste păreri se află în opoziție, mai mult sau mai puțin, cu pretenția lui Natorp de a construi un sistem din fragmentele etice, cu propria sa «conexiune internă». Viziunile lui von Fritz și Vlastos vor fi discutate mai jos.

8. Altele sunt π. ἀνδραγαθίας ἢ ἀρετῆς, Ἀμαλθείης κέρας și ὑπομνήματα ἠθικά. Cea din urmă ar putea fi o colecție de maxime. Clement (vezi fr. 4), vorbește despre π. τέλους. Cum Democrit identifică τέλος cu εὐθυμίη, acesta este fără îndoială titlul alternativ pentru

π. εὐθυμίης.

9. Cf. și Cic. *Fin.* 5.29, 87-8: «Chiar dacă Democrit presupune că fericirea constă din cunoașterea naturii (*rerum cognitione*), cu toate acestea el consideră și că studiul său științific îi poate aduce pacea minții. Aceasta este concepția sa de *summum bonum*, pe care el o numește εὐθυμία și adesea ἀθαμβία, ceea ce înseamnă mintea eliberată de teamă. Dar deși ideile sale sunt strălucite, nu sunt totuși prea subtile, pentru că se ocupă puțin de virtute și este simplist în această chestiune. Apoi Socrate, primul, a început să cerceteze, la Atena, aceste probleme.

10. A167 și fr. 4, 215.

11. Vlastos (*Ph. Rev.* 1945, 579, n. 7) numește acest sens «aristotelic», cuvântul fiind considerat aici echivalent al lui νόσος. Aforismul pierde mult din valoare astfel. Putem cel puțin presupune că Democrit a ales termenul mai general fiindcă avea în minte ambele sensuri.

12. Theophrastus. *Sens.* 60, 63, 64.

13. Sext. *Math.* 7.140. Vezi pag. 281 mai sus. Am putea așeza în același context fr. 4 (188), în care se spune că plăcerea și opusul ei sunt semne a ceea ce este util și a reversului său. Modul cum D. McGibbon tratează acest fragment, în *Phronesis*, 1960, suferă, după opinia mea, din cauză că cercetătorul nu face distincția dintre τέρψις și ἡδονή. Cf. Alfieri, *Atomisti*, 254, n. 640.

14. Fr. 189. Dacă este autentic, putem presupune că preceptele etice democritice vorbesc uneori la nivelul omului obișnuit, fără să adere prea scrupulos la cerințele teoriei sale atomiste, potrivit căreia nimic, nici chiar un zeu, nu este ἀθάνατον. Cf. 268, 292 sq., mai sus.

15. Pentru discutarea αἰδώς, vezi C. E von Erffa, Αἰδώς *und verwandte Begriffe*, 1937.

16. Critias fr. 25 DK. Problema lui λάθρῃ ἁμαρτάνειν este tratată de către Democrit în fr. 181.

17. Fr. 242. Aceeași opinie este citată de Stobaios ca fiind a lui Critias (fr. 9 DK).

18. Fr. 265. După tonalitate și modul de exprimare fragmentul pare autentic, dar în acest caz remarca lui Callicles din fr. 267, φύσει τὸ ἄρχειν οἰκήιον τῷ κρέσσονι (Cf. Platon, *Gorg.* 483d), este fie greșit atribuită, fie utilizată polemic de către Democrit, cu κρέσσων în sens moral superior (ca κρείσσων ἐπ' ἀρετήν în fr. 181).

19. Datoria legiuitorului este aceea de a convinge, nu de a forța, așa cum a subliniat și Platon în *Legile* (890 b-d).

20. Creștinul Epiphanius (secolul patru), în respingerea ereziilor, i-a atribuit lui Democrit o poziție antinomică extremă (3.2.9., DK 68A166): «El a afirmat că legile sunt rele și că omul înțelept nu trebuie să se supună lor, ci să trăiască liber». Interpretarea este complet greșită (cf. *ZN*, 1149, n. 4; Alfieri, *Atomisti*, 177, n. 452; *At. Id.* 203, n. 1), avându-și probabil originea în faptul că Democrit a negat absoluta validitate a legii și a insistat asupra ideii că ea nu poate preveni producerea răului în ascuns, pentru care πειθώ și αἰδώς sunt unicele remedii. νόμος τῇ ψυχῇ καθεστώς (fr. 264) este în mod sigur diferit de lege în sensul ei obișnuit. Vezi Langerbek, Δόξις, p. 55.

21. Gilbert, *Gr. Religionsphil.* 457-78; von Fritz, *Philos. und sprachl. Ausdr.* 32 sq.; Vlastos în *Ph. Rev.* 1945 și 1946. Cf. și Alfieri, *Atom. Id.* 196 sq.

22. Fr. 33: ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ. Numai în greaca veche se poate face paralela exactă în terminologia fizică. Cf. ἀνάγκη τὰ σχήματα μεταρρυθμίζεσθαι din A132.

23. Fr. 196 (ῥυσμοῦνται).

24. *Ph. Rev.* 1946, 55, n. 10. El citează două fragmente, 57 și 61. Dar în 61 cuvântul este τρόπος, care era familiar tuturor în sensul obiceiului sau caracterului, așa încât este absurd să presupunem că Democrit l-a folosit cu sensul tehnic de τροπή. În 57, expresia este ἦθεος εὐτροπίη. Vlastos consideră și el că există trei diferențieri atomiste, διαθιγή, reflectate în expresia γνώμης κακοθιγίη. Dar interpretarea este incertă.

25. Von Fritz, *op. cit.* 35; Vlastos, *Ph. Rev.* 1945, 582-4, cu μεταπίπτει din acest fragment se poate compara instabilitatea obiectului cunoașterii noastre μεταπῖπτον κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων (fr. 9). În legătură cu acest verb vezi Dyroff, *Demokritstudien*, 84, n2.

(20) Concluzii

1. Nu pot pretinde că am tratat pe larg subiectul, sau că l-am înțeles pe deplin; dar consider lămuritoare lucrările: *Architecture of Matter*, Toulmin și Goodfield (mai ales bibliografiile utile), *From Atomos to Atom*, von Melsen, *World View of Physics*, Von Weizsäcker, scrierile lui Werner Heisenberg (*Philosophical Problems of Nuclear Science*, *The Physicist's Conception of Nature*, antologia *On Modern Physics*, împreună cu Born, Schrödinger și Auger).
2. Ex. M. Čapek în *J. of Philos.* 1960, 292.
3. Von Weizsäcker, *World View*, 38 sq., *Relevance of Science*, 61 sq.; Toulmin, *Architecture of Matter*, 72; Popper, *Conj. and Ref.* 79-81.
4. Ele pot proteja împotriva opoziției ortodoxe, ca interpretarea instrumentalistă a teoriei copernicane a lui Osiandru, prefața la *De revolutionibus* (citat de Popper, *op. cit.* 98).
5. *Philos. of Physics*, 50, 68, 69.
6. Toulmin, *op. cit.* 58 sq. Pentru Eudoxos, vezi Popper, *op. cit.* 99, n. 6.
7. Von Weizsäcker, *World View*, 38.
8. Vezi Toulmin, *op. cit.*, «Continuum theories of matter», la indice, ca și concluziile de la p. 302: «La nivel cotidian, atomismul și teoria continuumului au început ca rivali; la nivel molecular au devenit parteneri cu răspunderi egale; la nivel electronic s-au adunat într-o unică teorie compozită.»
9. Sambursky, *Physics of Stoics*, 94. Vezi «Atomism Versus Continuum Theory in Ancient Greece», în *Scientia*, 1961.
10. Probabil că era inevitabil să se întâmple astfel. «Există ceva în logica internă a unei teorii *pur* atomiste ce nu ne permite să rezolvăm problema activității organizate și direcționate» (Toulmin, *op. cit.* 64).
11. Citat de Toulmin, *op. cit.* 166. Despre Descartes și La Mettrie, vezi și articolul lui K. Gunderson în *Philosophy*, 1964.
12. Această opinie este exprimată de Popper (*op. cit.* 82), care adaugă: «Această filosofie a rămas fundamentală pentru întreaga dezvoltare a fizicii și a continuat să se afle în conflict cu toate tendințele «relativiste» și «pozitiviste»».
13. Vezi citatul din Toulmin, *op. cit.* 175.

ANEXĂ: INDIVIZIBILITATEA ȘI ATOMII

1. Popper, *Conj. and Ref.* 83; A fost arătat în mod repetat că reproduce într-adevăr argumentele lui Democrit; mai întâi de către Hammer-Jensen, *op. cit.* 211 sq. Cf. Alfieri, *Atom. Id.* 57, Luria, *op. cit.*, 129 sq., 135. Suspiciuni sunt exprimate de Mau, *op. cit.*, 25 sq.
2. S-ar putea crede că ei acordau mai multă atenție lui Parmenide decât lui Melissos. Atomii au o anumită mărime, iar Melissos spusese (fr. 9): εἰ ἔχοι πάχος [sc. τὸ ὄν] ἐχοι ἂν μόρια. Însă am văzut, deja, că au ținut seama de Parmenide, mai degrabă decât de discipolii acestuia. Ei nu au putut să fie în concordanță cu Melissos, presupunând că atomii au părți, pentru că în acest caz aceste părți ar trebui să nu aibă mărime și, din nou, am avea μέγεθος ἐκ μὴ μεγεθῶν.
3. S-a simțit probabil eliberat de a face astfel, pe temeiul că «wenn wir in dieser Frage von Aristoteles abweichen, dann wagen wir uns auf das Gebiet der reinen Konjektur», care are cel puțin calitatea de a fi curajos.
4. Atenția asupra acestui loc a fost deja atrasă de Zeller, ZN, 1068, n. 1.
5. M-am gândit la posibilitatea ca Simplicius să fi înțeles greșit cuvintele lui Aristotel din *Fiz.* 203b1, μεγέθει κατὰ μόρια καὶ σχήματι διαφέρον, ca referindu-se doar la atomi și nu la substanța lor comună, care este «divizată cantitativ» în părți care *sunt* atomii. Acest μόρια μὲν ἔχειν καὶ μέγεθος ar putea fi un ecou al acestui pasaj.
6. Von Weizsäcker, *Relevance of Science*, 62.

BIBLIOGRAFIE

Lista ce urmează conține cărțile și articolele menționate (uneori doar cu titlul prescurtat) în text sau în note. În plus, au fost adăugate câteva titluri, utile pentru referințe, pe care nu am avut prilejul de a le menționa în decursul lucrării.

Succesiunea izvoarelor precede lista generală de titluri (pentru izvoarele cunoștințelor despre filosofia greacă timpurie vezi pp. 10-13).

Comentatorii greci ai lui Aristotel (în primul rând Simplicius și Alexandru din Aphrodisias) au fost citați în text la pagina și linia corespunzătoare volumului editat de Academia din Berlin, *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

COHEN, M. R. și DRABKIN, I. E. *A Source-book in Greek Science*. New York, 1948, Cambridge (Mass.), ²1958.

DE VOGEL, C. *J. Greek Philosophy: a collection of texts with notes and explanations*. 3 vol., Leiden, 1950-9.

DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.

DIELS, H. și KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (greacă și germană). 3 vol., Berlin, ⁶1951-2 (sau ediții ulterioare; paginarea rămâne aceeași).

FREEMAN, K. *Ancilla to the Presocratic Philosophers* (traducerea textului în Diels-Kranz). Oxford (Blackwell), 1948.

KERN, O. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922.

KIRK, G. S. și RAVEN, J. E. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, 1957 (texte selectate cu traducere și comentariu)

RITTER, H. și PRELLER, L. *Historia Philosophiae Graecae*.Gotha, ⁹1913 (selecție a textelor cu note latine).

WELLMANN, M. *Fragmentsammlung der griechischen Ärzte*, vol I: *Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*. Berlin, 1901.

ADAM, J. «The Doctrine of the Celestial Origin of the Soul from Pindar to Plato», *Cambridge Praelections*, Cambridge, 1906, 27-67.

ALBERTELLI, P. *Gli Eleati: testimonianze e frammenti*. Bari, 1939.

ALFIERI, V. E. *Gli Atomisti: frammenti e testimonianze*. Bari, 1936.

ALFIERI, V. E. *Atomos Idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*. Florența, 1953.

ALFIERI, V. E. «Per la cronologia della scuola di Abdera», *Estudios... Mondolfo*, fasc. 1, Tucumán, 1957, pp. 149-67. A apărut cu titlul «Caratterizzazione e cronologia della scuola di Abdera», drept cap. 2 al lucrării *Atomos Idea*, Florența, 1953. O notă din p. VII a acestei lucrări a fost deja publicată într-o formă nemodificată substanțial în *Riv. crit. di Storia della filos.* 1952.

ALFIERI, V. E. «L'atomo come principio intelligibile», *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*. Genova, 1959, 61-8.

ALLAN, D. J. «The Problem of Cratylus», *AJP*, 1952, 271-87.

ANDRADE, E. N. DA C. *Sir Isaac Newton*. London, 1954.

APELT, O. «Melissus bei pseudo-Aristoteles», *Jahrbücher für classische Philologie*, 1886, 729-66.

ARNIM, H. VON. «Die Weltperioden bei Empedokles», *Festschrift Gomperz*, Viena, 1902, 16-27.

ARUNDEL, M. R. «Empedocles fr. 35, 12-15», *CR*, 1962, 109-11.

BAEUMKER, C. *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*. Münster, 1890.

BAILEY, C. *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.

BAMBROUGH, J. R. «Universals and Family Resemblances», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1960-61, 207-22.

BARRON, J. P. «The Sixth-Century Tyranny at Samos», CQ, 1964, 210-29.

BAUER, J. B. «Μοvιη: Empedokles B. 24-4 und 28-3», *Hermes*, 1961, 367-9.

BAYLIS, C. A. «A Criticism of Lovejoy's Case for Epistemological Dualism», *Philosophy and Phenomenological Research,* 33 (1962-3), 527-37.
BEARE, J. I. *Greek Theories of Elementary Cognition.* Oxford, 1906.
BEAUFRET, J. *Le Poème de Parménide.* Paris, 1955.
BERNAYS, J. *Gesammelte Abhandlungen,* herausgegeben von H. Usener, Vol. I, Berlin, 1885.
BICKNELL, P. J. «The Fourth Paradox of Zeno (Arist. *Fiz.* 293b33-240a18)», *Acta Classica* (Cape Town), 1961, 39-45.
BIDEZ, J. *La Biographie d'Empédocle.* Gant, 1894.
BIGNONE, E. *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti.* Torino, 1916.
BLOCH, K. «Über die Ontologie des Parmenides», *Classica et Medievalia,* 1953, 1-29.
BOLLACK, J. «Sur deux fragments de Parménide», *REG,* 1957, 56-71.
BOOTH, N. B. «Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?», *Phronesis,* 1957, 90-103.
BOOTH, N. B. «Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?», *Phronesis,* 1957, 1-9.
BOOTH, N. B. «Zeno's Paradoxes», *JHS,* 1957, 2, 187-201.
BOOTH, N. B. «Did Melissus believe in incorporeal being?», *AJP,* 1958, 61-5.
BOOTH, N. B. «Empedocles' Account of Breathing», *JHS,* 1960, 10-15.
BORGEAUD, W. «Un cas bizarre de tmèse chez Parménide», *Museum Helveticum,* 1955, 277.
BOUCHÉ-LECLERCQ, A. *L'Astrologie Grecque.* Paris, 1899.
BOWRA, C. M. «The Proem of Parmenides», *CP,* 1937, 97-112.
BRIEGER, A. *Die Urbewegung der Atome bei Leukippos und Demokritos.* Halle, 1884.
BRIEGER, A. «Demokritos' angebliche Leugnung der Sinneswahrheit», *Hermes,* 1902, 56-83.
BRIEGER, A. «Die Urbewegung der demokriteischen Atome», *Philologus,* 1904, 584-96.
BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.* Paris, 1926. I (pp. 3-14), «Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement». II (pp. 15-22), «Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée».
BURKERT, W. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* Nürnberg, 1962.
BURKERT, W. «Iranisches bei Anaximandros», *Rheinisches Museum,* 1963, 97-134.
BURNET, J. *Greek Philosophy: Part I. Thales to Plato.* Londra, 1924.
BURNET, J. *Early Greek Philosophy,* London, ⁴1930.
CAJORI, F. «The History of Zeno's Arguments on Motion», *American Mathematical Monthly,* 1915.
CALOGERO, G. *Studi sul Eleatismo.* Roma, 1932.
CALOGERO, G. «Parmenides e la genesi della logica classica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,* 1936, 143-85.
CAPEK, M. «The Theory of Eternal Recurrence», *Journal of Philosophy,* 1960, 289-96.
CAPELLE, W. «Anaxagoras», *Neue Jahrbzicher ftir das klassische Altertum, , 9* 19, 81-102 și 169-98.
CAPELLE, W. «Farbenbezeichnungen bei Theophrast», *Rheinisches Museum,* 1958, 1-51.
CARDINI, M. TIMPANARO. «Respirazione e la clessidra», *Parola del Passato,* 1957, 250-70.
CARDINI, M. TIMPANARO. «La clessidra di Empedocle e l'esperienza di Torricelli», *Convegno di Studi Torricelliani,* Faenza, 1958, 151-6.
CARDINI, M. TIMPANARO. «La zoogonia di Empedocle e la critica aristotelica», *Physis,* 1960, 5-13.
CASSIRER, H. *Aristoteles' Schrift* Von der Seele *und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie.* Tübingen, 1932.
CATAUDELLA, Q. «Empedoclea», *Rivista di filologia,* 1960, 124-32.
CHADWICK, N. K. *Poetry and Prophecy.* Cambridge, 1942.
CHALMERS, W. R. «Parmenides and the Beliefs of Mortals», *Phronesis,* 1960, 5-22.
CHAPPELL, V. C. «Time and Zeno's Arrow», *Journal of Philosophy,* 1962, 197-213.

CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy.* Baltimore, 1935.
CHERNISS, H. «Aristotle, *Metaphysics* 987A32-137», *AJP,* 1955, 184-6.
CLASSEN, C. J. «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries», *Proceedings of the African Classical Associations,* 1959, 33-49.
CLEVE, F. M. *The Philosophy of Anaxagoras.* New York, 1949.
CORNFORD, F. M. «Mystery Religions and Pre-Socratic Philosophy», *Cambridge Ancient History* IV, 1926, S22-78.
CORNFORD, F. M. «Anaxagoras' Theory of Matter», *CQ,* 1930, 14-30 și 83-95.
CORNFORD, F. M. «Parmenides' Two Ways», *CQ,* 1933, 3, 97-111.
CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge.* Londra, 1935 (reed. 1949).
CORNFORD, F. M. «The invention of Space», *Essays in Honour of Gilbert Murray.* Londra, 1936, 215-3S.
CORNFORD, F. M. «Innumerable Worlds in Presocratic Cosmogony», *CQ,* 1934, 1-16.
CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology.* Londra, 1937 (reed. 1948).
CORNFORD, F. M. *Plato and Parmenides.* Londra, J939 (reed. 1950).
CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: the origins of Greek philosophical thought.* Cambridge, 1952.
CORNFORD, F. M. *Before and After Socrates.* Cambridge, 1932 (reed. 1950).
COVOTTI, A. «Melissi Samii reliquiae», *Studi italiani di filogia classica,* 1898, 213-27.
COXON, A. H. «The Philosophy of Parmenides», *CQ,* 1934, 134-44.
CROISSANT, J. «La δόξα de Parménide», *Mélanges Desrousseaux,* 1937, 99-104.
DAHLMANN, H. J. *De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capita duo.* Diss. Leipzig, 1928.
DAVISON, J. A. «Protagoras, Democritus, and Anaxagoras», *CQ,* 1953, 33-45.
DEICHGRÄBER, K. *Hipocrates über Entstehung und Afbau des menschlichen Körpers.* Leipzig, 1935.
DEICHGRÄBRR, K. «Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts: Untersuchung zum Prooimion seines Lehrgedichtes», *Abhandlungen der Akademie Mainz, Getstes- und sozialwissenschaftliche Klasse,* 1958, XI, Wiesbaden, 1959.
DELATTE, A. *Les Conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques.* Paris, 1934.
DE SANTILLANA, G. «Prologue to Parmenides», University of Cincinnati, 1964.
DIEHL, E. *Anthologia Lyrica Graeca,* fasc. 1, Leipzig, ^{3}1949. (editată după moartea lui Diehl de R. Beutler).
DIELS, H. «Gorgias und Empedokles», *Siztungsberichte der preussischen Akademie* (SBB), 1884, 343-68.
DIELS, H. «Leukippos und Diogenes von Apollonia», *Rheinisches Museum,* 1887, 1-14.
DIELS, H. «Über die Excerpte von Menons Iatrika in dem Londoner Papyrus 137», *Hermes,* 1893, 407-34.
DIELS, H. *Parmenides' Lehrgedicht, griechisch und deutsch.* Berlin, 1897.
DIELS, H. «Über die Gedichte des Empedokles», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie* (SBB), 1898, 396-415.
DIELS, H. «Die Anfänge der Philologie bei den Griechen», *Neuejahrbücher für das klassische Altertum,* 1911, 1-25.
DIÈS, A. *Le Cycle mystique.* Paris, 1909.
DIETERICH, A. *Kleine Schriften.* Leipzig și Berlin, 1890.
DIETERICH, A. *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse.* Leipzig, 1893.
DILLER, H. ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα, *Hermes,* 1932, 14-42.
DILLER, H. «Die philosophiegeschichtliche Stellung des Diogenes von Apollonia», *Hermes,* 1941, 359-81.
DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational.* California Univ. Press, 1951.
DREYER, A. *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler.* Cambridge, 1906.

DÜMMLER, F. *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen.* Giessen, 1889.
DYROFF, A. *Demokritstudien.* München, 1899.
EISLER, R. «Babylonische Astrologenausdrücke bei Demokritos», *Archiv fiir Geschichte der Philosophie,* 1918, 52-4.
ELIADE, M. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* ed. engl. rev. Londra, 1964.
ERFFA, C. E. VON. Αἰδώς *und verwandte Begriffe von Homer bis Demokritos.* Diss. Leipzig, 1937. (Philologus, *Suppl.* XXX, 2.)
FARRINGTON, B. *Greek Science.* London (Penguin Books), 2 vol., 1944 (reed. 1949).
FRANCOTTE, A. «Les disertes juments de Parménide», *Phronesis,* 1958, 83-94.
FRANK, E. *Plato und die sogenannten Pythagoreer.* Halle, 1923.
FRÄNKEL, H. «Homerische Wörter», *Antidoron (Festschrift Wackernagel),* Göttingen, 1923, 274-82.
FRÄNKEL, H. «Zeno of Elea's Attacks on Plurality», *AJP,* 1942, 1, 1-25, 11. 1932o6. (ed. germ. rev. în *Wege und Formen,* 198-236.)
FREDRICH, K. *Hippokratische Untersuchungen.* Berlin, 1899.
FREEMAN, E. A. *A History of Sicily from the Earliest Times.* 4 vol., Oxford, 1891-4.
FREGE, G. «About the Law of Inertia», trad. engl. R. Rand, *Synthèse,* 1961, 350-63.
FRENKIAN, A. «Theophrast, *De Sensu,* Kap. 10», *Philologus,* 1963, 313.
FRITZ, K. VON. *Pythagorean Politics in South Italy: an analysis of the sources.* New York, 1940.
FRITZ, K. VON. «νοῦς, νοεῖν and their derivatives in Homer», *CP,* 1943, 79-93.
FRITZ, K. VON. *Philosophie und sprachliche Ausdrück bei Demokritos, Platon und Aristoteles.* New York, 1939.
FRITZ, K. VON. «Pythagoras», *RE,* 24, (1963), 171-209.
FUCHS, W. «Zu den Metopen des Heraion von Selinus», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Rheinische Abteilung),* 1956, 102-21.
FURLEY, D. J. «Empedocles and the Clepsydra», *JHS,* 1957, 31-4.
GADAMER, H.-G. «Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides», *Varia Variorum (Festschrift* for Reinhardt). Munster/Cologne, 1952, 58-68.
GAYE, R. K. «On Aristotle *Physics Z* IX 239b33-240a18. (Zeno's Fourth Argument against Motion.)», *Journal of Philology,* 1908, 95-116.
GERSHENSON, D. E. și GREENBERG, D. A. «Melissus of Samos in a New Light: Aristotle's *Physics* 186a10-16», *Phronesis,* 1961, 1-9.
GIGON, O. «Zu Anaxagoras», *Philologus,* 91 (1936-7), 1-41.
GILBERT,O. *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums.* Leipzig, 1907.
GILBERT, O. «Ionier und Eleaten», *Rheinisches Museum,* 1909, 185-201.
GILBERT, O. *Griechische Religionsphilosophie.* Leipzig, 1911.
GOMPERZ, H. «Ασώματος», *Hermes,* 1932, 155-67.
GOMPERZ, T. *Greek Thinkers. a history of ancient philosophy.* 4 vol., Londra, 1901-12 (vol. I trad. engl. L. Magnus, vol. II-IV trad. engl. G. G. Berry).
GOODFIELD, J. *vezi* TOULMIN, S.
GOODWIN, W. W. *Syntax of Moods and Tenses of the Greek Verb.* London, 1897.
GRAHAM, J. W. *vezi* ROBINSON, D. M.
GREENBERG, D. A. *vezi* GERSHENSON, D. E.
GREENE, W. C. *Moira: fate, good and evil in Greek thought.* Harvard Univ. Press, 1944; reed. New York și Evanston, 1963.
GRONINGEN, B. A. VAN. «Trois notes sur Empédocle», *Mnemosyne,* 1956, 221-4.
GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought.* London, 1935 (reed. 1958).
GRUPPE, O. *Die rhapsodische Theogonie und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur. XVII Supplementband des Jahrbuchs für classische Philologie,* 1890.
GUNDERSON, K. «Descartes, La Mettrie, Language and Machines», *Philosophy,* 1964, 193-222.

GUTHRIE, W. K. C. *The Greeks and their Gods.* Londra, 1950-54.
GUTHRIE, W. K. C. *Orpheus and Greek Religion,* ed. rev., Londra, 1952.
GUTHRIE, W. K. C. «The Presocratic World-Picture», *Harvard Theological Review,* 1952, 87-104.
GUTHRIE, W. K. C. «Aristotle as a Historian of Philosophy», *JHS,* 1957, 1, 35-41.
GUTHRIE, W. K. C. *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man.* Methuen, 1957.
GUTHRIE, W. K. C. Review of Spoerri, *Späthellenistische Berichte, Göttingische Gelehrte Anzeigen,* 1963, 69-73.
HAAS, A. E. «Antike Lichttheorien», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1907, 345-86.
HAMLYN, D. W. *Sensation and Perception.* Londra, 1957.
HAMMER-JENSEN, I. «Demokritos und Platon», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1910, 92-105 și 211-29.
HAMMER-JENSEN, I. «Pseudo-Demokrit», *RE Suppl.* IV (1924), 219-23.
HASSE, H. și SCHOLZ, H. *Die Grundlagenkrisis der griechischen Mathematik.* Berlin, 1928.
HAVELOCK, E. A. «Parmenides and Odysseus», *HSCP,* 1958, 133-43.
HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato.* Oxford (Blackwell), 1963.
HEAD, B. V. *Coins of Ancient Sicily.* London, 1903.
HEAD, B. V. *Historia Numorum, a Manual of Greek Numismatics,* ed. rev. și augm. Oxford, 1911.
HEAD, B. V. *A Guide to the Principal Coins of the Greeks, from C. 700 B.C. to A.D. 260.* Londra (British Museum), 1932.
HEATH, T. L. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: a history of Greek astronomy to Aristarchus together with Aristarchus's treatise on the sizes and distances o the sun and moon.* Oxford, 1913.
HEATH, T. L. *A History of Greek Mathematics.* 2 vol., Oxford, 1921.
HEATH, T. L. *Mathematics in Aristotle.* Oxford, 1949.
HEIDEL, W. A. «The Pythagoreans and Greek Mathematics», *AJP,* 1940, 1-33.
HEIDEL, W. A. «περὶ φύσεως: a study of the conception of nature among the Pre-Socratics», *Proceedings of the American Academy,* 1910, 77-133.
HEIDEL, W. A. «On certain fragments of the Pre-Socratics», *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences,* 1913, 681-734.
HEIDEL, W. A. *The Frame of the Ancient Greek Maps, with a Discussion of the Discovery of the Sphericity of the Earth.* New York, 1937. (American Geographical Society, Research Series, XX.)
HEINIMANN, E *Nomos und Physis.* Basel, 1945.
HEISENBERG, W. *Philosophical Problems of Nuclear Science,* trand. engl. Hayes, Londra, 1952.
HEISENBERG, W. *The Physicist's Conception of Nature,* trad. engl. A. J. Pomerans, Londra, 1958.
HEISENBERG, W. (cu Born, Schrödinger, Auger.) *On Modern Physics,* trad. engl. Goodman and Binns, London, 1961.
HERTER, H. «Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alten Medizin», *Maia,* 1963, 464-83.
HÖLSCHER, U. «Grammatisches zu Parmenides», *Hermes,* 1956, 385-97.
HORNE, R. A. «Atomism in Ancient Greece and India», *Ambix,* 1960, 98-110.
HÜFFMEIER, F. «Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia?», *Philologus,* 1963, 131-8.
JACOBY, F. *Apollodors Chronik, Sammlung der Fragmente.* Berlin, 1902.
JACOBY, F. «Some Remarks on Ion of Chios», *CQ,* 1947, 1-17.
JAEGER, W. *Paideia: the ideals of Greek culture,* trad. engl. G. Higher, 3 vol., Oxford, 1939-45 (vol. I, ed. a II-a).
JAEGER, W. *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, 1947.
JAEGER, W. *Diokles von Karystos: die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles.* Berlin, 1938.

JAEGER, W. *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development.* Oxford, ²1948.
JAMESON, G. J. «‹Well-rounded Truth› and Circular Thought in Parmenides», *Phronesis,* 1958, 15-30.
JONES, W. H. S. *The Medical Writings of Anonymus Londinensis.* Cambridge, 1947.
KAHN, C. H. «Anaximander and the Arguments concerning ἄπειρον at *Phys.* 203b14- 15», *Festschrift Ernst Kapp,* Hamburg, 1958, 19-29.
KAHN, C. H. «Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1960, 3-35.
KAPP, E. Review of Langerbeck's Δόξις ἐπιρρυσμίη în *Gnomon,* 1936, 65-77 și 158-69.
KARSTEN, S. *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae.* Amsterdam, 1838.
KARSTEN, S. *Parmenidis Eleatae carminis reliquiae.* Amsterdam, 1835.
KERN, O. *De Orphei Pherecydis Epimenidis theogoniis quaestiones criticae.* Berlin, 1888.
KERN, O. *Die Religion der Griechen.* Berlin, vol. I: 1926, vol. II: 1935.
KERSCHENSTEINER, J. «Zu Leukippos A 1», *Hermes,* 1959, 441-8.
KERSCHENSTEINER, J. *Kosmos: quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern.* München, 1962.
KIRK, G. S. «The Problem of Cratylus», *AJP,* 1951, 225-53.
KIRK, G. S. și STOKES, M. C. «Parmenides' Refutation of Motion», *Phronesis,* 1960, 1-4.
KNATZ, F. «Empedoclea», *Schedae... Usener... oblatae,* Bonn, 1891, 1-9.
KNIGHT, T. S. «Parmenides and the Void», *Philosophy and Phenornenological Research,* 19 (1958-9), 524-8.
KRAMER, S. N. (ed.). *Mythologies of the Ancient World.* Chicago, 1961.
KRANZ, W. «Empedocles und die Atomistik», *Hermes,* 1912, 18-42.
KRANZ, W. «Die ältesten Farbenlehren der Griechen», *Hermes,* 1912, 126-40.
KRANZ, W. «Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichts», *Sitzungsberichte des königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften,* 1916, 1158-76.
KRANZ, W. «Vorsokratisches I und II», *Hermes,* 1934, 114-19 și 226-8.
KRANZ, W. «Die Katharmoi und die Physika des Empedokles», *Hermes,* 1935, 111-19.
KRANZ, W. «Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums», *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Ph.-hist. Kl., 1938, 121-61.
KRANZ, W. «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», *Philologus,* 1938, 430-48.
KRANZ, W. *Ernpedokles: antike Gestalt und romantische Neuschöpfung.* Zürich, 1949.
KRANZ, W. «Zwei kosmologische Fragen», *Rheinisches Museum,* 1957, 114-29.
KRANZ, W. «Die Sonne als Titan», *Philologus,* 1961, 290-5.
«KÜHNER-GERTH.» R. Kühner, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* F. Blass and B. Gerth (ed.), două părți în 4 vol., ³1890-1904.
KULLMANN, W. «Zeno und die Lehre des Parmenides», *Hermes,* 1958, 157-72.
LÄMLI, F. *Vom Chaos zum Kosmos: Zur Geschichte einer Idee.* Basel, 1962.
LAN, C. E. «Die ὁδὸς πολύφημος der parmenideischen Wahrheit», *Hermes,* 1960, 376-9.
LANGERBECK, H. Δόξις ἐπιρρυσμίη: *Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre.* Berlin, 1935.
LAST, H. «Empedocles and his Clepsydra Again», *CQ,* 1924, 169-73.
LAUE, H. *De Democriti fragmentis ethicis.* Göttingen, 1921.
LEE, H. D. P *Zeno of Elea.* Cambridge, 1936.
LEON, P «The Homoeomeries of Anaxagoras», *CQ,* 1927, 133-41.
LESKY, E. *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse,* Wiesbaden, 1950, XIX, 1225-1425.
Lexikon des frühgriechischen Epos, Prof. Dr. B. SNELL și Dr. U. FLEISCHER (coord.). Verantwörtlicher Redaktor Prof. Dr. J. H. METTE. Göttingen (în lucru).

LIEPMANN, H. C. *Mechanik der Leukippisch-Demokriteischen Atome.* Leipzig, 1886.
LLOYD, G. E. R. «Right and Left in Greek Philosophy», *JHS,* 1962, S6-66.
LLOYD, G. E. R. «Who is attacked in *On Ancient Medicine?*», *Phronesis,* 1963, 108-26.
LOBECK, C. A. *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis.* 2 vol., Königsberg, 1829.
LOENEN, J. H. M. M. *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy.* Assen, 1959.
LOEW, E. «Die Ausdrücke φρονεῖν und νοεῖν bei den Vorsokratikern: I. Bei Heraklit und bei Parmenides», *Philologische Wochenschrift,* 1929, 426-9.
LOMMATZSCH, S. *Die Weisheit des Empedokles.* Berlin, 1830.
LONG, A. A. «The Principles of Parmenides' Cosmogony», *Phronesis,* 1963, 90-107.
LONG, H. S. «The Unity of Empedocles' Thought», *AJP,* 1949, 142-58.
LOVEJOY, A. O. «The meaning of φύσις in the Greek physiologers», *Philosophical Review,* 1909, 369-83.
LÖWENHEIM, L. *Die Wissenschaft Demokrits und ihr Einfluss auf die moderne Wissenschaft.* Berlin, 1914.
LURIA, S. «Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik,* B, vol. II, caiet 2, 1932, 106-85.
LURIA, S. *Anfänge griechischen Denkens.* Berlin, 1963.
MAASS, E. *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen römischen altchristlichen jenseitsdichtung und Religion.* München, 1895.
MCDIARMID, J. B. «Theophrastus on the Presocratic Causes», *Harvard Studies in Classical Philology,* 1953, 71-156.
MCDIARMID, J. B. «Phantoms in Democritean Terminology», *Hermes,* 1958, 291-8.
MCDIARMID, J. B. «Theophrastus *De sensibus* 61-62: Democritus' Theory of Weight», *CP,* 1960, 28-30.
MCGIBBON, D. «Pleasure as the ‹criterion› in Democritus», *Phronesis,* 1960, 75-7.
MANSFELD, J. *Die Ofenbarung des Parmenides und die menschliche Welt.* Assen, 1964.
MATHEWSON, R. «Aristotle and Anaxagoras: an examination of F. M. Cornford's interpretation», *CQ,* 1958, 67-81.
MATSON, W. I. «Democritus, Fragment 156», *CQ,* 1963, 26-9.
MAU, J. *Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten.* Berlin, ²1957.
MELSEN, A. G. VAN. *From Atomos to Atom: the History of the Concept* Atom, trad. engl. H. J. Koren. Pittsburgh, 1952.
MENSCHING, E. *Favorinus von Arelate: der erste Teil der Fragmente.* Berlin, 1963.
MERKELBACH, R. «Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus», *Museum Helveticum,* 1951, 1-11.
MEULI, K. «Scythica», *Hermes,* 1935, 121-76.
MILLER, H. W. «The Concept of the Divine in *De Morbo Sacro*», *TAPA,* 1953, 1-15.
MILLERD, C. E. *On the Interpretation of Empedocles.* Chicago, 1908.
MINAR, E. L. jr. «Parmenides and the World of Sceming», *AJP,* 1949, 41-53.
MINAR, E. L. jr. «Cosmic Periods in the Philosophy of Empedocles», *Phronesis,* 1963, 127-45.
MONDOLFO, R. *vezi* ZELLER-MONDOLFO.
MONDOLFO, R. *L'Infinito nel pensiero dei Greci.* Florența, 1934; ed. augm. cu titlul *L'Infinito nel pensiero dell' antichità classica,* ²1956.
MONTERO, F. «El pensar en la doctrina de Parmenides», *Rivista di Filosofia,* 1958, 349-61.
MOORE, C. A. *vezi* RADHAKRISHNAN, S.
MOORHOUSE, A. C. «Δέν in Classical Greek», *CQ,* 1962, 235-8.
MOORHOUSE, A. C. «The Origin and Use of ὁ, ἡ, τὸ δεῖνα», *CQ,* 1963, 19-25.
MORRISON, J. S. «The Place of Protagoras in Athenian Public Life», *CQ,* 1941, 1-16.

MORRISON, J. S. «Parmenides and Er», *JHS*, 1955, 59-68.
MUGLER, C. «Sur quelques fragments d'Empédocle», *Revue de Philologie*, 1951, 33-65.
MUGLER, C. *Devenir cyclique et pluralité des mondes*. Paris, 1953.
MUGLER, C. «Le problème d'Anaxagore», *REG*, 1956, 314-76.
MUGLER, C. «Sur l'histoire de quelques définitions de la géométrie grecque et les rapports entre la géométrie et l'optique», *L'Antiquité Classique*, 1958, 76-91.
MUGLER, C. «Les théories de la vie et la conscience chez Démocrite», *Revue de Philologie*, 1959, 8-38.
MUGLER, C. «L'invisibilité des atomes», *REG*, 1963, 397-403.
MUNDING, H. «Zur Beweisführung des Empedokles», *Hermes*, 1954, 129-45.
NATORP, P «Diogenes und Leukippos», *Rheinisches Museum*, 1887, 374-86.
NATORP, P. *Die Ethika des Demokritos: Text und Untersuchung*. Marburg, 1893.
NEEDHAM, J. *Science and Civilisation in China*. Cambridge, 1954 (în lucru).
NELSON, J. O. «Zeno's Paradoxes on Motion», *Review of Metaphysics*, 16, 1962-3, 486-90.
NICOL, A. T. (Mrs MARKWICK). «Indivisible Lines», *CQ*, 1936, 120-6.
NILSSON, M. P. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*. Leipzig, 1906.
O'BRIEN, D. «Empedocles, fr. 35, 14-15», *CR*, 1965, 1-4.
ONIANS, R. B. *Origins of European Thought*. Cambridge, 1951.
OWEN, G. E. L. «Zeno and the Mathematicians», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957-8, 199-222.
OWEN, G. E. L. «Eleatic Questions», *CQ*, 1960, 84-102.
PANETH, E A. «The Epistemological Status of the Chemical Concept of Element», II, *British Journal for the Philosophy of Science*, 13, 1962-3, 144-60.
PANZERBIETER, F. *Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles*. Weinigen, 1844.
PATIN, A. «Parmenides im Kampf gegen Heraklit», *Jahrbücher für classische Philologie*, XXV. *Supplementband*, 1889, 489-660.
PECK, A. L. «Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics», *CQ*, 1931, 27-37 și 112-20.
PFLIGERSDORFFER, G. *Studien zu Poseidanios*. Viena, 1959. *(Sitzungsberichte der österreichischen Akademie*, 232.5).
PFUHL, E. *Malerei und Zeichnung der Griechen*. 2 vol., München, 1923.
PHILIP, J. A. «Parmenides' Theory of Knowledge», *Phoenix*, 1958, 63-6.
PHILIPPSON, R. Review of Dahlmann, *De philosophorum graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus*, in *Philologische Wochenschrift*, 1929, 666-76.
PHILIPPSON, R. Review of Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, în *Gnomon*, 1930, 460-73.
PLANCK, M. *The Philosophy of Physics*. Londra, 1936.
POHLENZ, M. «Nomos und Physis», *Hermes*, 1953, 18-38.
POHLENZ, M. *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*. Berlin, 1938.
POPPER, K. R. «The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science», *British Journal for the Philosophy of Science*, 1952-3, 7, 124-56.
POPPER, K. R. *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*. Londra, 1963.
POWELL, J. U. «The Simile of the Clepsydra in Empedocles», *CQ*, 1923, 172-4.
PRANTL, C. *Aristoteles über die Farben, erläutert durch eine Obersicht der Farbenlehre der Alten*. München, 1849.
PRITCHETT, W. R. «The Attic Stelai, Part II», *Hesperia*, 1956, 178-317.
QUAN, S. «The Solution of the Achilles Paradox», *Review of Metaphysics*, 16, 1962-3, 473-85.
RADHAKRISHNAN, S. și MOORE, C. A. *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton & Oxford, 1956.
RADLOFF, W. *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*. Leipzig, 1885 (capitolul despre «Das Schamanentum und sein Kultus» a fost editat separat).
RANULF, S. *Der eleatische Satz vom Widerspruch*. Copenhaga, 1924.

RATHMANN, W. *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae.* Diss. Halle, 1933.
RAVEN, J. E. *Pythagoreans and Eleatics.* Cambridge, 1948.
RAVEN, J. E. «The Basis of Anaxagoras's Cosmogony», *CQ*, 1954 123-37.
REESOR, M. E. «The Meaning of Anaxagoras», *CP*, 1960, 1-8.
REESOR, M. *E.* «The Problem of Anaxagoras», *CP*, 1963, 29-33.
REICH, K. «Anaximander und Parmenides», *Marburger Winckelmann-Programm*, 1950-1, 13-16.
REICH, K. «Parmenides und die Pythagoreer», *Hermes*, 1954, 287-94.
REICHE, H. A. T. *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy, and Aristotle's Connate Pneuma.* Amsterdam, 1960.
REINHARDT, K. «Hekataios von Abdera und Demokrit», *Hermes*, 1912, 492-513.
REINHARDT, K. *Poseidonios.* München, 1921.
REINHARDT, K. «Empedokles, Orphiker und Physiker», *CP*, 1950, 172-7.
REINHARDT, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* Frankfurt-a.-M., ²1959 (Bonn, ¹1916).
RENAN, E *Mélanges d'histoire et de voyages.* Paris, 1878.
RIEZLER, K. *Parmenides.* Frankfurt, 1934.
RITCHIE, A. D. «Why Achilles does not fail to catch the tortoise», *Mind*, 1946, 310.
ROBIN, L. *Greek Thought*, trad. engl. M. R. Dobie, Londra, 1928.
ROBINSON, D. M. *Excavations at Olynthus, Part X, Metal and Minor Miscellaneous Finds.* Baltimore, 1941.
ROBINSON, D. M. și GRAHAM, J. W. *Excavations at Olynthus, Part VIII, The Hellenic House.* Baltimore, 1938.
ROHDE, E. *Psyché: The cult of souls and beliéf in immortality among the Greeks*, trad. engl. W. B. Hillis. Londra, 1925.
ROSCHER, W. H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.* 6 vol. cu 4 supl., Leipzig, 1884-1937.
ROSCHER, W H. *Die hippokratische Schrift von der Sieben Zahl in ihrer vierfachen Überlieferung*, Paderborn, 1913.
ROSE, H. J. «The Ancient Grief. A study of Pindar, Fr. 133 (Bergk)», *Greek Poetry and Life*, Oxford, 1936, 79-96.
ROSE, H. J. «The Grief of Persephone», *Harvard Theological Review*, 1943, 247-50.
ROSS, W. D. (ed.) Aristotle's *Physics*. Oxford, 1936. (pp. 71-85, «The Paradoxes of Zeno»).
ROSTAGNI, A. *Il verbo di Pitagora.* Torino, 1924.
RUSSELL, B. *Our Knowledge of the External World.* Londra, ²1926.
SAMBURSKY, S. *The Physical World of the Greeks.* Londra, 1956.
SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics.* Londra, 1959.
SAMBURSKY, S. «Conceptual Developments in Greek Atomism», *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, 1959, 251-61.
SAMBURSKY, S. «Atomism versus Continuum Theory in Ancient Greece», *Scientia*, 1961, 376-81.
SCHMID, W. «Der Ausgang der altionischen Naturphilosophie: die Atomistik», cap. VIII al lucrării comune Schmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, partea 1, vol. V, 2, 2, München, 1948, pp. 224-349.
SCHOLZ, H. *vezi* HASSE, H.
SCHOTTLAENDER, R. «Drei vorsokratische Topoi», *Hermes*, 1927, 435-46.
SCHRAMM, M. *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der Zenonischen Paradoxie.* Frankfurt-a. M., 1962. (vezi critica lui P. Merlan în *Isis*, 1963, 299 sq. și a lui D. W. Hamlyn în *CR*, 1963, 287 sq.).
SCHULTZ, W. *Farbenempfindungssystern der Hellenen.* Leipzig, 1904.
SCHUMACHER, J. *Antike Medizin: die naturphilosophischen Grundlagen der Medizin in der griechischen Antike.* Berlin, ²1963.

SCHWABL, H. «Sein und Doxa bei Parmenides», *Wiener Studien,* 1953, 50-75.
SCHWABL, H. «Forschungsbericht, Parmenides, I. 1939-1955», *Anzeiger für die Altertumswissenschaft,* 1956, 129-56. (De asemenea, «Nachtrag zu Parmenides», 214-24).
SCHWABL, H. «Zur «Theogonie» bei Parmenides und Empedokles», *Wiener Studien,* 1957, 278-89.
SCHWABL, H. «Hesiod und Parmenides: zur Formung des parmenideischen Prooimions», *Rheinisches Museum,* 1963, 134-42.
SIEGEL, R. E. «The Paradoxes of Zeno: some similarities between ancient Greek and modern thought», *Ianus,* 1959, 24-47.
SIEGEL, R. E. «Parmenides and the Void», *Philosophy and Phenomenological Research,* 22, 1961-2, 264-6 (răspuns la T. S. Knight, *q.v.*).
SNELL, B. *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought.* Oxford (Blackwell), 1953 (a III-a ediție în limba germană, editată în 1955, conține câteva capitole adiționale).
SOLMSEN, F. Review of Fränkel, *Parmenidesstudien, Gnomon,* 1931, 474-81.
SOLMSEN, F. «Aristotle and Presocratic Cosmogony», *HSCP,* 63, 1958, 265-82.
SOLMSEN, F. *Aristotle's System of the Physical World.* Cornell Univ. Press, 1960.
SOLMSEN, F. «Anaxagoras B19», *Hermes,* 1963, 251-2.
SOLMSEN, F. «Nature as Craftsman in Greek Thought», *JHI,* 1963, 473-96.
SOUILHÉ, J. «L'énigme d'Empédocle», *Archives de Philosophie,* 1932, 337-59.
SPENGEL, L. *Eudemi Rhodii fragmenta quae supersunt.* Londra & Edinburgh, 1866.
SPOERRI, W. *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter: Untersuchungen zu Diodor von Sizilien.* Basel, 1959.
SPRAGUE, R. K. «Parmenides: a suggested rearrangement of fragments in the «Way of Truth»», *CP,* 1955, 124-6.
STEIN, E. *Empedoclis Agrigentini Fragmenta.* Bonn, 1852.
STEINTHAL, H. *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* I., Berlin, ²1890.
STELLA, L. A. «Intorno alla cronologia di Democrito», *Rivista di filologia e d' istruzione classica,* 1942, 21-46.
STELLA, L. A. «Valore e posizione dell' etica di Democrito», *Sophia,* 1942, 207-58.
STEWART, Z. «Democritus and the Cynics», *HSCP,* 63, 1958, 179-91.
STOKES, M. C. «Parmenides, fr. 16», CR, 1961, 193 sq.
STOKES, M. C. *vezi* KIRK, G. S.
STRANG, C. «The Physical Theory of Anaxagoras», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1963, 101-18.
STRATTON, G. M. *Theophrastus and the Greek Physiological Psychology Äcfore Aristotle.* Londra, 1917.
TANNERY, P. *Pour l'histoire de* la *science hellène.* A. Diès (ed.), Paris, ²1930.
TANNERY, P. *La géométrie grecque.* Paris, 1883.
TAYLOR, A. E. «On the Date of the Trial of Anaxagoras», *CQ,* 1917, 81-7.
TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's* Timaeus. Oxford, 1928.
TAYLOR, A. E. *The Parmenides of Plato translated into English.* Oxford, 1934 (ap. A: «On the Work of Zeno»).
THEILER, W. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles.* Zürich & Leipzig, 1925.
THIELE, G. «Zu den vier Elementen des Empedokles», *Hermes,* 1897, 68-78.
TOPITSCH, E. «Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung», *Sitzungsberichte der Akademie in Wien,* Phil.-Hist. Kl., 1959, IV.
TOULMIN, S. & GOODFIELD, J. *The Architecture of Matter.* Londra, 1962.
TUGWELL, S. «The Way of Truth», *CQ,* 1964, 36-41.
UEBERWEG-PRAECHTER. Ueberweg, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* ed. K. Praechter, Basel, ¹³1953 (reed. anast. ¹²1923).

UNTERSTEINER, M. *Parmenide: Studio critico, frammenti, testimonianze, commento.* Torino, 1925.
UNTERSTEINER, M. *The Sophists,* trad. engl. K. Freeman. Oxford (Blackwell), 1954.
UNTERSTEINER, M. *Parmenide: testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento.* Florența, 1958.
UNTERSTEINER, M. *Zenone: testimonianze e frammenti.* Florența, 1963.
USENER, H. *Epicurea.* Leipzig, 1887.
USHENKO, A. «Zeno's Paradoxes», *Mind,* 1946, 151-6 5.
VERDENIUS, W. J. *Parmenides, some Comments on his Poem.* Groningen, 1942.
VERDENIUS, W. J. «Notes on the Presocratics», *Mnemosyne,* 1941, 271-89 și 1948, 8-14.
VERDENIUS, W. J. «Empedocles' Doctrine of Sight», *Studia... Vollgraf... oblata,* Amsterdam, 1958, 155-64.
VERDENIUS, W. J. «ParmenideS B 2- 3», *Mnemosyne,* 1962, 237.
VERDENIUS, W. J. și WASZINK, J. H. *Aristotle on Coming-to-be and Passmg-away.* Leiden, 1946.
VLASTOS, G. «Ethics and Physics in Democritus», *Philosophical Review,* 1945, 578-92 și 1946, 53-64.
VLASTOS, G. «Parmenides' Theory of Knowledge», *TAPA,* 1946, 66-77.
VLASTOS, G. «The Physical Theory of Anaxagoras», *Philosophical Reriew,* 1950, 31-57.
VLASTOS, G. Review of Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras, Philosophical Review,* 1950, 124-6.
VLASTOS, G. «Theology and Philosophy in Early Greek Thought», *Philosophical Quarterly,* 1952, 97-123.
VLASTOS, G. Review of Zafiropoulo, *L'École Éléate, Gnomon,* 1953, 166-9.
VLASTOS, G. Review of Kirk and Raven, în *Philosophical Review,* 1959, 532-5-
VLASTOS, G. Recenzia lucrării lui Fränkel, «Wege und Formen», *Gnomon,* 1959, 193-204.
VOS, H. «Die Bahnen von Nacht und Tag», *Mnemosyne,* 1963, 18-34.
WAERDEN, B. L. VAN DER. «Zenon und die Grundlagenkrise der griechischen Mathematik», *Mathematische Annalen,* 1941, 141-61.
WAERDEN, B. L. VAN DER. *Science Awakening.* Groningen, 1954.
WASSERSTEIN, A. «A Note on Fr. 12 of Anaxagoras», *CR,* 1960, 4-5.
WASSERSTEIN, A. Recenzia lucrării lui Sambursky, *Physics of the Stoics,* în *JHS,* 1963, 186-9o.
WASZINK, J. H. *vezi* VERDENIUS, W. J.
WEHRLI, F. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basel), Caiet I: Dikaiarchos, 1944; Caiet II: Aristoxenos, 1945; Caiet V: Straton von Lampsakos, 1950; Caiet VII: Herakleides Pontikos, 1953; Caiet VIII: Eudemos von Rhodos, 1955.
WEISS, H. «Democritus' Theory of Cognition», *CQ,* 1938, 47-56.
WEIZSÄCKER, C. F. VON. *The World-View of Physics,* 1952 (trad. engl. Marjorie Grene ed. germ. ^{4}1949).
WEIZSÄKER, C. F. VON. *The Relevance of Science: Creation and Cosmogony.* Londra, 1964.
WELLMANN, M. «Die Georgika des Demokritos», *Abhandlungen der preussischen Akademie,* 1921, IV.
WELLMANN, M. «Die Φυσικὰ des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa», *Abhandlungen der Preussischen Akademie,* 1928, VII.
WELLMANN, M. «Spuren Demokrits von Abdera im Corpus Hippocraticum», *Archeion,* 1929, 297-330.
WEST, M. L. «Anaxagoras and the Meteorite of 467 B. C.», *Journal of the British Astronomical Association,* 1960, 368-9.
WEYGOLDT, G. P. «Zu Diogenes von Apollonia», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 1888, 161-71.
WHEWELL, W. *The Philosophy of the Inductive Sciences,* 2 vol., Londra, ^{2}1847.
WIGHTMAN, W. P D. *The Growth of Scientific Ideas.* Edinburgh, 1950.
WILAMOWITZ, U. VON. *Platon.* 2 vol., Berlin, 1920.
WILAMOWITZ, U. VON. «Die Καθαρμοί des Empedokles», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie* (SBB), 1929, 626-61.

WILAMOWITZ, U. VON. *Der Glaube der Hellenen.* 2 vol., Berlin, 1931-2.
WILLERDING, F. *Studia Hippocratica.* Göttingen, 1914.
WILLEY, B. *The Seventeenth-Century Background.* Londra, 1942.
WISDOM, J. O. «Why Achilles does not fail to catch the tortoise», *Mind,* 1941, 58-73.
WOODBURY, L. «Parmenides on Names», *HSCP* 63, 1958-9, 145-60.
ZAFIROPOULO, J. *Anaxagore de Clazomène. I. Le mythe grec traditionnel de Thalès à Platon; II. Théorie et fragments.* Paris, 1948- *(vezi* și recenziile lui Heinimann în *Gnomon,* 1952, 271 sq., Minar în *AJP,* 1953, 205-7, Valentin în *REG,* 1953, 438-40).
ZAFIROPOULO, J. *L'École Éléate: Parménide-Zénon-Mélissos.* Paris, 1950 *(vezi* și recenziile lui Vlastos în *Gnomon,* 1953, 166 și Verdenius în *Mnemosyne,* 1952, 157).
ZAFIROPOULO, J. *Empédocle d'Agrigente.* Paris, 1953 *(vezi* și recenzia lui J. Tate în *CR,* 1955, 48-50).
ZELLER-MONDOLFO. *La Filosofia dei Greci.* partea 1, vol. I, Florența, ^{3}1951; vol. II, ^{2}1950; vol. IV, 1961 (lucrarea lui Zeller a fost tradusă și augmentată de R. Mondolfo.)
ZELLER-NESTLE. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* vol. I, ^{7}1923 și vol. II, ^{6}1920, W. Nestle (ed.), Leipzig.
ZIMMER, H. *Philosophies of India.* Londra, 1951.

INDEX

I. INDEX AL PASAJELOR CITATE

ACHILLES
Isagoge (4), 339 n. 2, 388 n. 14; (5), 339 n. 9; (21), 366 n. 14; (24), 374 n. 19

AELIAN
N.A. 9 (64), 341 n. 1, 392 n. 13; 12 (16), 400 n. 11, n. 13; (17), 400 n. 11; (18-20), 285
V.H. 2 (31), 375 n. 4; 4 (20), 381 n. 2; 10 (7), 374 n. 18, n. 20; 12 (32), 328 n. 1

AETIUS
1 (3.5), 178, 207, 210, 360 n. 17; (3.6), 216, 370 n. 8; (3.18), 250; (3.20), 105; (4.1 sqq.), 386 n. 5; (4.2), 254; (5.2), 126, 334 n. 5; (5.4), 386 n. 3; (7.15), 341 n. 1; (7.16), 293; (7.17), 374 n. 16; (7.23), 320 n. 5; (7.26), 325 n. 16, 320 n. 5; (7.27), 325 n. 16; (7.28), 320 n. 5, 331 n. 14, 333 n. 7; (12.6), 247, 250; (13.1), 332 n. 5; (15.3), 331 n. 2; (15.7), 331 n. 2; (15.8), 383 n. 5, 383 n. 7; (15.11), 383 n. 7; (17.3), 332 n. 5; (23.3), 386 n. 8; (26.1), 333 n. 7; (26.2), 250, 386 n. 9, 390 n. 5; (29.7), 390 n. 10
2 (1.2), 367 n. 1; (1.3), 234; (3.2), 389 n. 27, 401 n. 5; (4.5), 216; (5.3), 389 n. 26; (6.3), 131, 133, 341 n. 1; (7.1), 50, 57, 131, 137, 310 n. 1, 310 n. 1, 318 n. 18; (7.2), 254, 387 n. 11, 388 n. 14; (7.4), 267; (7.7), 56, 340 n. 9; (8.1), 196; (8.2), 133; (11.2), 136, 339 n. 11, 339 n. 9; (13.2), 340 n. 2; (13.3), 194; (13.5), 233; (13.6), 216; (13.8), 318 n. 18; (13.9), 233; (13.10), 365 n. 2; (13.11), 339 n. 9, 340 n. 2, 390 n. 2; (15.3), 260; (15.4), 50, 318 n. 18; (20.8), 318 n. 18; (20.10), 233; (20.13), 133; (21.2), 133, 340 n. 4; (21.3), 340 n. 3, 366 n. 11; (23.1), 366 n. 13; (23.2), 365 n. 3; (23.3), 135; (24.7), 341 n. 14, 341 n. 15; (24.9), 135; (25.15), 115, 339 n. 11; (25.3), 318 n. 20; (25.9), 197, 260, 366 n. 14; (27.3), 341 n. 1; (28.5), 365 n. 4; (29.6), 365 n. 8; (30.2), 365 n. 9, 366 n. 14; (31.1), 340 n. 3, 340 n. 4; (31.4), 339 n. 1
3 (1.5), 366 n. 16; (1.6), 260; (2.2), 366 n. 17; (2.8), 234; (2.9), 198; (3.8), 377 n. 5; (3.10), 392 n. 15; (4.2), 367 n. 3; (8.1), 341 n. 14; (10.4), 260; (10.5), 260, 371 n. 12; (12.1), 392 n. 9; (12.2), 392 n. 9; (13.4), 260; (15.4), 366 n. 2; (15.7), 58; (16.2), 367 n. 3; (16.3), 137; (25.10), 233
4 (1.3), 205; 367 n. 4; (1.4), 392 n. 14; (3.1), 368 n. 2; (3.4), 318 n. 5; (3.5), 265; (3.9), 373 n. 6; (4.6), 377 n. 9, 393 n. 8; (4.7), 394 n. 13; (5.1), 377 n. 9, 393 n. 8, 394 n. 10; (5.3), 373 n. 8; (5.5), 394 n. 10; (5.7), 377 n. 9; (8.5), 269, 276; (8.10), 276, 394 n. 9, 399 n. 15; (9.6), 395 n. 5; (9.8), 237, 396 n. 8; (9.15), 160; (9.20), 267; (10.4, 5), 276, 397 n. 28; (14.1), 340 n. 5, 350 n. 15; (16.1), 158; (17.2), 159; (18.2), 377 n. 7; (19.2-3), 397 n. 23; (19.3), 388 n. 17; (19.5), 369 n. 2; (22.1), 147, 149
5 (3.3), 347 n. 10; (3.6), 286; (4.3), 286; (5.1), 373 n. 8; (7.1), 346 n. 8; (7.1-2), 67; (7.2), 50; (7.3), 225; (7.4), 368 n. 10; (8.1), 400 n. 12; (10.1), 346 n. 9; (11.1), 346 n. 9; (14.2), 346 n. 3; (15.3), 347 n. 12; (15.4), 378 n. 3; (16.1), 400 n. 9; (17.3), 347 n. 10; (18.1), 130; (19.4), 142, 143; (19.5), 138, 342 n. 1; (19.6), 401 n. 6; (21.1), 347 n. 10; (22.1), 143; (24.2), 151; (24.3), 236, 237; (25.2), 368 n. 8; (25.3), 394 n. 11; (26.3), 401 n. 14; (26.4), 123, 141, 344 n. 22; (28), 160

ALKMAION
fr. (1), 206; 312 n. 10; 330 n. 11

Aleg. hom. script.
ap. Stob. *Ecl.* 1 (10.11b), 105

ALEXANDRU AETOLUS
ap. Gell. 15 (20), 205

ALEXANDRU DIN APHRODISIAS
ap. Simpl. *Fiz.* (38.23), 316 n. 2
De an. (138.20), 396 n. 16
De sensu (23.8), 350 n. 2; (24), 396 n. 17; (24.14), 271; (28.18), 396 n. 16; (56), 396 n. 17
Metaf. (26.21), 373 n. 5; (31.7), 55; (35.26 sq.), 305; (36.21), 250
Meteor. (26.1), 260
Quaestiones (2.23), 262, 332 n. 7
Top. (21.2), 267

[ALEXANDRU]
Metaf. (462.29), 373 n. 2
ad Ar. *Metaf.* (1078b19), 403 n. 6
Probl. (22.7 Usener), 351 n. 1

ALEXANDRU POLYHISTOR
ap. D.L. 8 (25), 318 n. 4

AMMONIUS
De interpretatione (249.1), 354 n. 1

ANAXAGORA
fr. (1), 180, 188, 190, 213, 216, 351 n. 2; (2), 180, 190, 363 n. 9, 364 n. 23; (3), 182, 185, 186, 187, 190, 192, 197, 200, 364 n. 19, 364 n. 20, 367 n. 3, 372 n. 9, 377 n. 7, 384 n. 11; (5), 188; (6), 186, 187, 188, 191, 195, 360 n. 15; (8), 189, 200; (9), 191, 360 n. 15; (10), 178, 360 n. 15, 360 n. 17, 364 n. 18; (11), 179, 182, 183, 201; (12), 178, 180, 181, 183, 186, 188, 191, 214, 358 n. 7, 362 n. 30; (13), 179, 191, 374 n. 1; (14), 179, 180, 181, 374 n. 1; (15), 191, 364 n. 20; (16), 193, 195, 364 n. 20; (17), 178, 355 n. 9; (18), 365 n. 1, 365 n. 6; (19), 199, 365 n. 1; (21), 203, 204; (21a), 206; (21b), 221, 368 n. 7
ANAXIMENE
fr. (2), 216
ANONYMUS
In Plat. *Theaet.* (70.48), 351 n. 1
ANONYMUS LONDINENSIS
(11.22), 373 n. 7; (20.45), 348 n. 12; (37.34 sqq.), 401 n. 15
Antologia Palatină
9 (71.2), 164
APOLLODORUS
ap. D.L. 8 (52), 328 n. 9; 9 (29), 319 n. 1
APOLLONIUS DIN RHODOS
Σ 1 (498), 366 n. 14
Σ 4 (269), 376 n. 4
ARATOS
Phaen. (22), 111
ARCHELAOS
fr. (1a), 215, 371 n. 9
ARCHILOCHOS
fr. (68 Diehl), 318 n. 2
ARHIMEDE
π. τῶν μαϑ. ἐπιχ. (2^2.430 Heib.), 405 n. 16
ARISTOFAN
Broaştele (455 sq.), 310 n. 5; (1033), 162
Norii (226 sq.), 238; (232), 142; (264), 198, 238; (627), 238
Păsările (693 sq.), 339 n. 2, 309 n. 3
Thesm. (549), 50
Viespile (1282), 372 n. 12
Σ *Norii* (94 sq.), 373 n. 2
ARISTOPHANES DIN BYZANTIUM
Epit. hist. an. 1 (78), 378 n. 2
ARISTOTEL
Anal. Post. (100b5), 311 n. 9
De anima (3.4), 285; (3.5), 356 n. 3; (403b25 sq.), 377 n. 1; (403b28), 265; (403b31), 265; (404a3), 246; (404a4), 389 n. 3; (404a9), 394 n. 11; (404a27), 280, 398 n. 4, 402 n. 10; (404a29), 397 n. 3; (404b1), 359 n. 13, 368 n. 5; (405a9), 393 n. 1, 398 n. 4; (405a21), 377 n. 1; (405a13), 359 n. 13, 368 n. 5; (405b1), 224; (405b3), 224; (405b15), 265; (408a21), 116; (409a32), 393 n. 6; (409b23), 153; (409b32), 145; (410a1), 143; (410a28), 350 n. 12; (410a30), 349 n. 2; (413b24), 356 n. 3; (413b25), 312 n. 9; (414b13), 377 n. 7; (415b28), 118, 342 n. 7; (418b20), 340 n. 10; (419a15), 396 n. 16; (419b27), 369 n. 2; (419b35), 351 n. 2; (424a28), 350 n. 10; (426a20), 396 n. 9; (427a21 sq.), 398 n. 6; (427a22), 349 n. 2; (427a23 sq.), 350 n. 12; (429a19), 357 n. 2; (430a23), 312 n. 9
De caelo (270b24), 357 n. 4; (271b10), 305, 404 n. 12; (275b29), 251; (275b29 sq.), 250; (275b31), 246; (286b10 sq.), 315 n. 5; (293b32 sq.), 391 n. 7; (294b13), 392 n. 10; (295a10), 193; (295a17), 341 n. 3; (295a29), 335 n. 3; (295a30), 337 n. 10; (295a31), 125, 341 n. 3; (295b14), 53; (299b15), 306; (300b3), 341 n. 3; (300b8), 247; (300b11), 250; (300b29), 335 n. 2, 337 n. 5, 342 n. 8; (301a12), 363 n. 9; (301a14), 124, 125, 335 n. 2; (301a14-18), 334 n. 1; (302a28), 184, 189, 208; (302a291 sq.), 207; (302b1), 190, 192; (302b4), 357 n. 4; (302b11 sq.), 360 n. 11; (302b14), 189; (303a8), 244; (303a10), 246; (303a12), 389 n. 3; (303a14), 265; (303a20), 305, 404 n. 12; (305a2), 109; (306b30 sq.), 295; (307a17), 295; (309a2), 386 n. 6; (309a19), 337 n. 10, 357 n. 1; (313b5), 389 n. 28
Eth. Eud. (1216a11), 356 n. 3
E.N. (1141b3), 356 n. 3; (1145a29), 402 n. 10; (1154b7), 325 n. 6, 369 n. 3; (1179a13), 356 n. 3
Fiz. (B 4), 258, 389 n. 1; (185a9), 53; (185a10), 84; (186a10-16), 324 n. 7; (186a11-14), 85; (187a12-21), 374 n. 15; (187a14), 375 n. 1; (187a20), 185, 208; (187a23), 120, 335 n. 9; (187a32), 186; (187a34), 35; (187a36), 188; (187b4), 185, 189; (187b22), 209; (187b30), 361 n. 26; (191a27), 53; (191a30), 183; (194a20), 295; (196a8), 117; (196a10-13), 324 n. 8; (196a11 sq.), 116; (196a24 sq.), 257; (196b6), 390 n. 10; (198b27), 139; (198b32 sq.), 258; (199a3), 258; (199b10), 138; (203a19), 208; (203a22), 384 n. 11; (203a33), 246; (203b1), 407 n. 5; (205b1), 363 n. 9; (207a7), 315 n. 5; (213a22), 357 n. 1; (213a25), 150; (213b5), 385 n. 5; (213b22), 315 n. 6; (214a24), 385 n. 5; (214b16), 385 n. 5; (223b28), 393 n. 6; (233a21), 75; (234a24 sq.), 321 n. 4; (234a34 sq.), 75; (238b36 sq.), 321 n. 5; (239b8), 392 n. 3; (239b9 sq.), 75;

(239b14), 75; (239b33), 76; (240a11), 77; (250a19), 78; (250b18), 200; (250b24), 181; (250b25), 363 n. 9; (250b26), 125; (250b26 sq.), 125; (251b16), 393 n. 12; (252a7), 117, 125; (252a7-10), 335 n. 6; (252a30), 337 n. 11; (252a32), 248; (252a9), 121; (252b26), 401 n. 2; (263a11), 75; (263a23), 79; (263a28), 75; (265b23), 385 n. 5; (265b25), 251; (263b27), 392 n. 3

G. A. (722b10), 146; (722b17), 138; (722b25-6), 342 n. 9; (723a10), 186; (727a3), 373 n. 8; (734a16), 343 n. 11; (736b27), 311 n. 9, 356 n. 3; (738a16 sq.), 347 n. 11; (740a13), 286; (742b17), 248; (746a19), 400 n. 9; (746a19 sq.), 378 n. 2; (747a29), 400 n. 13; (747a34), 146; (752a32), 388 n. 14; (756b13), 202; (763b30), 368 n. 10; (764a1), 147; (764a6), 286; (765a8), 147; (765a34 sq.), 67; (767a2), 347 n. 11; (769b30), 400 n. 12; (779b15), 157; (789b2), 390 n. 4

G. C. (2.3), 359 n. 10; (2.6), 331 n. 13; (314a13), 209; (314a16), 208; (314a18), 359 n. 5; (314a20), 359 n. 8; (314a22), 246; (314a24-b1), 389 n. 3; (314a25), 208; (314b5), 103; (314b20), 115; (315a3), 335 n. 9; (315a6), 335 n. 8; (315a10), 115; (315a16), 123, 333 n. 2; (315a35), 386 n. 2; (315b1), 386 n. 2; (315b7), 384 n. 11; (315b9), 246, 280; (316a1), 396 n. 9; (316a14 sq.), 384 n. 13; (316a15 sq.), 383 n. 4; (316b5), 305; (318b6), 53; (323b10), 254; (324b25), 154; (324b30), 109; (324b34), 109; (325a14), 323 n. 4; (325a30), 246, 279; (325a30), 399 n. 11; (325a31, 34), 252; (325a33), 244; (325b5), 332 n. 3; (325b27), 246; (326a9), 251; (326b8), 109; (326b8 sq.), 349 n. 3; (327a18), 396 n. 12; (329a24 sqq.), 359 n. 10; (330b13), 53; (330b14), 67, 316 n. 2; (330b19), 132; (333b12), 115; (333b20), 331 n. 14; (333b21), 334 n. 2; (334a1), 118; (334a5), 335 n. 1; (334a7), 115; (334a26), 108

H. A. (511b31), 375 n. 5; (512b12), 322 n. 1; (513a9), 237; (582a34), 347 n. 11; (623a31), 399 n. 3

Metaf. (980a22), 397 n. 29; (983b8), 91; (984a3), 224; (984a5), 376 n. 1; (984a8), 104; (984a10), 107; (984a10), 335 n. 8; (984a11), 207, 327 n. 2; (984a13), 362 n. 33; (984b15), 180; (984b24), 57; (984b32), 128; (985a4), 113; (985a18), 180; (985a23), 113; (985a28), 335 n. 8; (985a29), 127; (985a30), 103, 132; (985b4), 246; (985b19), 247; (985b41 sqq.), 402 n. 8; (986a22), 316 n. 1; (986b18), 86; (986b22), 18; (986b26), 84; (986b27), 53; (986b28), 53; (986b30), 53; (986b34), 316 n. 2; (987a32), 374 n. 13; (987b1), 372 n. 2; (992a7), 359 n. 9; (993a17), 144; (996a8), 335 n. 9; (997b35), 295; (1000a28), 335 n. 8; (1000b1), 121; (1000b3), 334 n. 2, 355 n. 4; (1000b12), 118, 335 n. 8; (1001a14), 335 n. 9; (1001a29), 53; (1001b7), 73; (1001b10), 74; (1003b24), 385 n. 2; (1004b29), 336 n. 5; (1009b2 sq.), 282, 283; (1009b12), 280, 398 n. 4; (1009b18), 349 n. 2; (1009b22), 60; (1009b25), 369 n. 2; (1009b28), 397 n. 3; (1010a1), 278; (1010a11), 312 n. 2; (1014b16, 1014b35), 103; (1016b16), 315 n. 5; (1042b9), 295; (1069b3), 376 n. 1; (1069b21), 335 n. 7; (1069b22), 335 n. 9; (1070a25), 311 n. 9, 356 n. 3; (1071b31), 248; (1075b2), 114; (1078b17), 243; (1078b19), 295; (1089a4), 30; (1090a30), 306; (1091a16, 1092a32), 364 n. 19; (1092b7), 335 n. 9

Meteor. (342b28), 366 n. 17; (343b26), 391 n. 6; (345a13), 374 n. 19; (345a25), 197; (348a15), 367 n. 3; (356b9), 392 n. 13; (357a24), 137; (362a32), 340 n. 1; (365a19), 366 n. 2; (369b14), 357 n. 4; (369b14 sq.), 367 n. 2; (365b16), 392 n. 12; (370a5), 377 n. 5; (371b33-372a10), 367 n. 6; (379a15), 339 n. 13; (384b30), 359 n. 9; (388a13), 359 n. 9

De part. animal. (640a19), 116; (641b24), 345 n. 2; (642a17), 143; (642a18), 295; (642a24), 295; (642a24), 381 n. 1; (642a28), 372 n. 2; (648a25), 66, 344 n. 21; (648a29-31), 346 n. 4; (665a30), 399 n. 11; (677a5), 202; (687a7), 368 n. 7, 369 n. 3

Poet. (1447b19), 221; (1459a9), 402 n. 9

Polit. (1310b32), 53

De respir. (470b30), 201, 232, 238; (471a2), 357 n. 1; (471b30 sq.), 394 n. 11; (472a3), 265; (473a17), 149; (473b1), 149; (473b2), 347 n. 5; (473b3), 331 n. 3; (477a32), 344 n. 21

Resp. sof. (167b13, 168b35-40, 191a27), 324 n. 8

Ret. (1355a29-36), 69; (1398b15), 356 n. 8

De sensu (437b23), 157; (438a6), 271; (438a9), 273; (440a20), 263, 396 n. 18; (441a4), 159, 332 n. 4; (442a29), 351 n. 3, 395 n. 2; (448a24), 263; (448b2), 392 n. 2

Top. (1.1), 69; (135a24-b6), 359 n. 9; (160b8), 321 n. 6

fr. (ed. Rose) (66), 352 n. 8; (71), 327 n. 2; (192), 366 n. 15; (208), 246, 250, 252, 383 n. 3, 383 n. 5, 384 n. 12; (246, 247), 392 n. 14; (577)

[Aristotel]
Mir. ausc. (835b16), 399 n. 6
De mundo (396b12), 108
MXG (974a20), 325 n. 2; (974a24), 325 n. 4; (975b1), 330 n. 6; (979b25), 322 n. 1
De plantis (815a15), 345 n. 32; (815b16), 368 n. 6, 401 n. 14
Problemata (914b9 sq.), 347 n. 7; (937a11), 131
Aspasius
In Arist. *E.N.* 1154b7 (156.14), 369 n. 3
Athenaios
4 (168b), 268
8 (354), 381 n. 1
14 (620d), 328 n. 10
Augustin, Sf.
C. D. 8 (2), 341 n. 1
Epist. ad Dioscorum (118.28), 403 n. 6, n. 8
Caelius Aurelianus
Morb. chron. 1 (5), 151
Catrares
Hermippus (26.13 Kroll-Viereck), 293, 402 n. 1
Celsus
2(6), 267
Censorinus
De die natali 4 (9), 345 n. 36, 401 n. 6
5 (2), 373 n. 6; (2 sq.), 347 n. 10; (4), 346 n. 6, 347 n. 9, 378 n. 3;
6 (1), 286, 347 n. 10, 369 n. 11, 373 n. 6; (3), 225, 400 n. 9; (4), 225, 286; (6), 319 n. 2; (8), 369 n. 10
7 (2), 373 n. 9
9 (2), 378 n. 3
19 (2), 374 n. 20
Cicero
Ac. Post. 1 (4.15), 372 n. 2; (12.44), 369 n. 1
Ac. pr. 2 (17.55), 264, 387 n. 4
De div. 1 (57.131), 294
2 (13.30), 294;
De fato 10 (23), 390 n. 5
20 (46), 250
De finibus 1 (6-17), 251, 385 n. 2
5 (8.23), 406 n. 10; (19.50), 381 n. 2; (29.87-8), 406 n. 9
De off. 1 (11.49), 309 n. 2
De oratore 1 (11.49), 382 n. 9
2 (58.235), 381 n. 5
Ep. ad Brut. 2 (7.4), 30
Ep. ad fam. 15 (16.2), 278
N.D. 1 (11.28), 317 n. 6; (12.29), 403 n. 6, n. 9; (16.42), 403 n. 10; (24.66), 241
Orator 20 (67), 382 n. 9
Tusc. 1 (20.46), 377 n. 3; (23.54), 385 n. 2, 394 n. 13
3 (14.30), 206
5 (4.10), 372 n. 2; (36.104), 372 n. 7
Clement din Alexandria
Paed. 1 (6.48), 399 n. 7
Protr. 1 (52.16 Stählin), 402 n. 3
Strom. (2.40 Stählin), 380 n. 6; (2.184.10 St.), 405 n. 8; (2.189.15 St.), 298; (2.383.25 St.), 293; (2.383.25 St.), 402 n. 1; (2.420.28 St.), 168
Σ Clem. *Protr.*, 373 n. 2
Critias
fr. (9 DK), 406 n. 17; (25 DK), 406 n. 16
Damascius
De princ. (124), 339 n. 2
Damoxenos
fr. 2 (29-32), 395 n. 5
David Armeanul
Prol. 38 (14), 401 n. 3
Demetrius Magnus
ap. D.L. 9 (36), 372 n. 7
Democrit
fr. (1), 268, 400 n. 13; (3), 299, 405 n. 5; (4), 298, 405 n. 8, 406 n. 10, n. 13; (6), 281, 303, 384 n. 11; (6-8), 283; (8), 281; (9), 283, 300, 395 n. 8, 406 n. 25; (10), 281, 283; (10b), 403 n. 4; (11), 270, 281, 403 n. 3; (15), 391 n. 7; (15b), 397 n. 20; (17), 276, 402 n. 10; (18), 276, 402 n. 10; (21), 49, 402 n. 10; (21.5), 291; (26), 290, 402 n. 8; (30), 292, 293; (31), 299, 394 n. 13; (32), 401 n. 16; (33), 300, 301; (34), 242, 253, 401 n. 3; (37), 394 n. 13; (38, 40, 45), 297; (44), 290, 390 n. 4; (47), 300; (48), 400 n. 8; (50, 52, 53 n. 1), 297; (54), 297; (57-61), 406 n. 24; (62), 298; (64, 65, 66), 297; (68), 298; (69), 221; (70), 299; (73), 298; (74), 299; (77-80), 298; (84), 300; (89), 298; (101), 297; (107a), 381 n. 5; (112), 402 n. 10; (117), 282, 283, 398 n. 2; (123), 396 n. 15; (125), 223, 277, 395 n. 8; (129), 402 n. 10; (142), 290, 402 n. 8; (145), 402 n. 7; (152), 392 n. 16; (154), 290; (155), 296, 405 n. 16; (155a), 295; (156), 283, 383 n. 3; (157), 300; (159), 287, 394 n. 13; (164), 388 n. 16; (166), 276, 402 n. 1, 403 n. 10; (167), 384 n. 11; (168), 223; (170), 394 n. 13; (171), 297; (174), 300; (175), 292; (181), 297, 301, 390 n. 4, 406 n. 16; (182), 389 n. 1; (184), 298; (187), 394 n. 13; (188), 282, 298, 406 n. 13; (189), 406 n. 14; (190), 299, 301; (193), 298; (197), 390 n. 6, 406 n. 23; (207), 299; (208), 299; (210), 299, 390 n. 6; (211), 299; (214), 298, 299; (215), 406 n. 10; (217), 293; (222), 298; (223), 406 n. 24; (226), 298; (232), 299; (233), 299; (234), 287, 292; (236), 297; (242), 406 n. 17; (244), 300; (245), 301; (246), 381 n. 2; (247), 298; (248), 301; (249, 250, 251, 252), 300;

(253), 298; (255, 259, 260), 300; (264), 221, 300, 406 n. 20; (268), 297; (269), 390 n. 6; (271), 298; (275), 298; (276), 298, 298; (277), 298; (289), 390 n. 4; (293), 390 n. 6; (294), 299; (297), 269; (299), 381 n. 2; [Democrates] 48 (DK 11, p. 160), 298

DEMOSTHENES
18 (70), 380 n. 3

[DEMOSTHENES]
25 (11), 310 n. 5

DIOCLES
fr. (27 Wellmann), 378 n. 2

DIODOR
1 (7), 142, 371 n. 14; (7.1-5), 382 n. 10; (7.2 sq.), 131; (7.5), 342 n. 6; (7.7), 205; (8), 289; (8.1-7), 382 n. 10; (8.3-4), 290; (39), 392 n. 14; (41.1), 228; (98.2), 374 n. 18; (98.3), 381 n. 2
5 (2-5), 328 n. 6
11 (53), 97
12 (38 sq.), 205; (39), 356 n. 6
13 (83), 351 n. 3

DIOGENES DIN APOLLONIA
fr. (1), 230; (2), 91, 230, 231; (3), 230; (4), 230, 235; (5), 230, 233, 236, 237, 239, 377 n. 7, 378 n. 3; (6), 237; (7), 231, 239; (9), 229

DIOGENES LAERTIOS
1 (3), 52; (8), 366 n. 11; (16), 177; (17), 371 n. 10; (21), 18
2 (1), 318 n. 16; (3), 369 n. 1; (6), 177, 178, 356 n. 3; (7), 204, 356 n. 4; (8), 194, 366 n. 14, 367 n. 3; (9), 196, 366 n. 16, 366 n. 17, 367 n. 1, 367 n. 2, 368 n. 1, 368 n. 10; (10), 194, 205, 356 n. 3; (12), 205, 365 n. 29, 366 n. 10; (13), 356 n. 3; (15), 215, 370 n. 2, 371 n. 8, 371 n. 9; (17), 132, 217, 217; (23), 370 n. 3; (45), 205
5 (42), 370 n. 5; (43), 239; (87), 268
8 (25), 315 n. 7; (25.6), 318 n. 4; (26), 54; (48), 318 n. 16; (51), 98; (52), 372 n. 6; (57), 100; (57), 320 n. 6; (57-8), 329 n. 1; (58), 328 n. 2; (60, 61), 99; (62), 351 n. 1; (63), 328 n. 10, 328 n. 8, 352 n. 8; (66), 98, 328 n. 10, 352 n. 1, 352 n. 8; (67, 69), 328 n. 8; (70), 99; (72), 98; (73), 328 n. 1, 328 n. 8; (76), 105, 106; (77), 133, 329 n. 1, 339 n. 9, 340 n. 3, 341 n. 1; (86), 346 n. 1
9 (21), 58, 318 n. 16; (22), 318 n. 6; (23), 17, 309 n. 4; (24); (25), 320 n. 6; (25 sqq.), 319 n. 1; (28), 320 n. 2; (29), 319 n. 1, 320 n. 5; (30), 260, 380 n. 6, 392 n. 11; (30 sqq.), 252; (31), 386 n. 4; (32), 132; (33), 259, 390 n. 5; (34), 381 n. 1; (35), 381 n. 2; (36), 372 n. 7; (37), 382 n. 8; (38), 367 n. 3; (39), 268, 381 n. 1; (41), 374 n. 17, 381 n. 1; (42), 221; (43), 381 n. 1; (44), 255, 265, 306, 383 n. 8, 386 n. 4; (45), 299, 390 n. 5; (45-9), 243; (47), 403 n. 1; (47-8), 403 n. 7; (49), 405 n. 3; (55), 268; (57), 229, 230, 232, 376 n. 4; (72), 282, 395 n. 8
10 (13), 380 n. 1

DIONYSIOS
ap. Euseb. *PE.* 14 (23-23), 386 n. 4

DIOS CHRYSOSTOMUS
Or. 12 (29-30), 371 n. 14

EMPEDOCLE
fr. (1), 101; (2), 102, 163, 171; (3), 163, 355 n. 7; (3.1-5), 327 n. 12; (3.4), 352 n. 9; (3.9), 102; (3.12), 332 n. 7; (5), 101; (6), 103, 111; (6.1), 330 n. 9; (8), 103, 178, 355 n. 9; (9), 106, 113, 126, 223; (11, 12, 13, 14), 102; (15.4), 339 n. 11; (16), 113; (17), 106, 110, 113, 120, 170; (17.6), 325 n. 3; (17.6-8), 120; (17.7), 111; (17.7-8), 111, 123; (17.7-13), 106; (17.8), 111; (17.8 sq.), 113, 126; (17.3), 120; (17.3-5), 137; (17.9-13), 125; (17.15), 101; (17.16-17), 111; (17.18), 103; (17.22 sq.), 128; (17.23-4), 327 n. 12; (17.26), 102; (17.27), 104, 132; (17.28), 107; (17.29), 106, 111; (17.32 sq.), 102; (17.34), 325 n. 3; (17.35), 107, 342 n. 4; (20), 343 n. 10; (20.4), 337 n. 4; (20.5), 329 n. 5; (21), 106, 113, 114, 169, 169; (21.7), 113; (21.7-8), 123; (21.8), 153, 337 n. 2; (21.10), 352 n. 2; (21.11), 318 n. 17; (21.12), 168, 352 n. 2; (21.13), 112; (21.13-14), 108; (21.14), 355 n. 9; (22), 113, 114; (22.1), 332 n. 4, 342 n. 4; (22.2), 115; (22.5), 342 n. 4; (22.6, 7), 160; (22.7), 339 n. 10; (22.9), 111; (23), 99, 144, 169, 331 n. 2; (23.4), 144; (23.8), 169; (23.10), 330 n. 9; (24), 101; (25), 101; (26.1), 112; (26.2), 106; (26.3), 112; (26.4), 345 n. 8; (26.5-6), 106, 123; (26.5), 325 n. 3; (26.8), 110, 325 n. 4; (26.8-12), 106; (26a Bignone = 27 DK), 336 n. 2; (27), 334 n. 5, 335 n. 10; (27a), 334 n. 6; (28), 334 n. 5; (29), 121, 168, 170, 344 n. 23; (29.3), 342 n. 4; (30), 122, 327 n. 12; (30.3), 353 n. 1; (31), 122; (33), 342 n. 1; (34), 131, 342 n. 1; (35), 121, 128, 338 n. 5, 355 n. 8; (35.1), 101, 327 n. 12; (35.3 sq.), 125; (35.7), 337 n. 3; (35.9-13), 138; (35.15), 353 n. 1; (35.16), 337 n. 3; (35.16 sq.), 138; (36), 121, 337 n. 3; (37), 107, 130; (38), 129; (38.3-4), 105; (38.4), 134; (39), 341 n. 3; (40), 134; (42), 341 n. 15; (43), 341 n. 3; (44), 133, 340 n. 9; (45), 318 n. 19, 341 n. 2; (48), 134; (49), 134; (50), 367 n. 5; (52), 317 n. 15, 333 n. 10; (53), 333 n. 6, n. 10; (54), 333 n. 10; (55), 137; (56), 339 n. 11, 339 n. 15; (57), 138, 337 n. 5; (58), 343 n. 12; (59), 138, 353 n. 10; (59.2),

333 n. 6; (60), 139; (61), 139, 140; (61), 337 n. 5, 344 n. 19; (61.4), 353 n. 12; (62), 123, 132, 137, 140, 317 n. 15, 334 n. 1, 355 n. 9; (62.2-3), 139; (62.6), 334 n. 12, 342 n. 4; (63), 146; (64), 141; (65), 147; (67), 346 n. 6; (67.1), 147; (71), 107, 144, 339 n. 10; (71.2), 105, 115; (71.3), 339 n. 10; (71.4), 144; (73), 339 n. 10, 342 n. 1; (74), 344 n. 21; (75), 146; (75.1), 339 n. 11, 383 n. 2; (75.2), 116, 333 n. 6; (76), 146; (77.8), 344 n. 29, 352 n. 4; (77), 332 n. 7; (79), 142; (81), 345 n. 31; (82), 132, 142; (84), 137, 156, 157, 157, 161, 332 n. 7; (85), 116, 156, 157, 333 n. 6; (86), 156, 339 n. 11, 350 n. 2; (87), 156, 329 n. 5; (89), 109, 110, 154; (90), 119, 130; (90.2), 334 n. 12; (91), 114, 155, 332 n. 4; (93), 99; (95), 157, 350 n. 3; (96), 105, 116, 145; (96), 145; (96), 332 n. 4, 345 n. 5; (96.1), 329 n. 5, 332 n. 7; (98), 105, 115, 116, 140, 144, 145, 334 n. 3, 346 n. 14; (98.1), 333 n. 6; (98.3), 116, 329 n. 5; (100), 99, 137, 147; (100.2), 332 n. 7; (100.5), 105; (101), 159, 332 n. 4; (102), 155; (103), 104, 116, 155; (104), 116, 333 n. 6; (105), 151, 346 n. 13, 373 n. 3; (105.1), 349 n. 3; (105.3), 334 n. 3; (106), 161, 349 n. 2, 398 n. 5; (107), 152, 349 n. 3, 349 n. 4; (107.1), 339 n. 11; (108), 153, 161, 349 n. 2, 398 n. 5; (109), 105, 157, 346 n. 11, 349 n. 4; (110), 153, 155; (110.5), 222; (110.7), 329 n. 2; (110.9), 334 n. 12; (110.10), 61, 104, 170, 394 n. 13; (111), 99, 101, 146, 163; (111.1), 98; (112), 101, 146, 162, 328 n. 1; (112.4), 352 n. 1; (112.5), 352 n. 7; (112.9-10), 98; (113), 163; (114), 352 n. 10; (115), 117, 166, 351 n. 2, 353 n. 13; (115.1-2), 122; (115.2), 353 n. 1; (115.4), 353 n. 2; (115.5), 167; (115.8), 353 n. 1; (115.9-11), 105; (115.13), 163, 170; (116), 117; (117), 142, 165; (118), 354 n. 14; (119), 167; (120), 354 n. 14; (121), 354 n. 14; (122), 167; (123), 167; (124), 167; (126), 167, 329 n. 5; (127), 142, 165; (128), 123, 164, 168; (129), 165; (130), 164; (131), 163, 169, 355 n. 7; (132), 168, 169; (133), 168, 170; (134), 168, 169, 170, 288, 329 n. 3, 344 n. 23, 355 n. 5; (135), 164; (136), 165; (137), 165; (137.1), 355 n. 9; (138), 172, 329 n. 5; (139), 165; (141), 165; (143), 162, 329 n. 5; (144), 168; (145), 151, 168; (146), 151; (147), 165, 167; (148), 100

EPICUR
Ep. 1 (43), 386 n. 8; (52, 53), 397 n. 24; (55 sq.), 384 n. 10; (72), 393 n. 11, n. 9
Ep. 2 (93), 366 n. 13
ap. D. L. 9 (53), 381 n. 1

EPIMENIDE
fr. (1 DK), 24, 30

EPIPHANIUS
Haer. 3 (2.9), 371 n. 8, 406 n. 20

ESCHIL
Agam. (1042), 389 n. 2
Cei șapte. (205), 21; (738), 162
Cho. (148), 317 n. 14; (984), 55
Eum. (62), 99
Prom. (88), 171; (105), 314 n. 4; (209 sq.), 317 n. 14; (442 sq.), 372 n. 10; (678), 164
Rugăt. (181), 21; (214), 353 n. 11; (230 sq.), 317 n. 14; (263), 99; (559), 367 n. 4; (559 sqq.), 206
fr. (300 Nauck), 367 n. 4

ETYMOLOGICUM GENUINUM
s.v. (γλαῦξ), 399 n. 3; (δείκελον), 396 n. 15

EUCLID
1 (12, 23), 228

EUDEMOS
ap. Simpl. *Fiz.* (99.15), 73; (1183.28), 125

EURIPIDE
Alc. (903 sqq.), 206; (965 sqq.), 314 n. 4
Bacch. (1152), 358 n. 11
El. (368), 372 n. 12
Hel. (3), 206, 367 n. 4; (514), 314 n. 4; (1014), 171; (1014 sq.), 28
Ifig. la Aul. (511), 333 n. 9, 389 n. 2
Or. (982 sq.), 205
Rugăt. (201 sqq.), 372 n. 10
Tr. (884), 366 n. 1; (884 sqq.), 238, 402 n. 4; (886), 206
fr. (ed. Nauck) (52.3-5), 355 n. 9; (228), 367 n. 4; (484), 206; (574), 206; (783), 205; (838), 206; (839), 355 n. 9, 368 n. 4; (877), 402 n. 4; (910), 206; (912), 206; (941), 402 n. 4; (944), 58; (964), 206; (1018), 28; (1024), 405 n. 4

EUSEBIUS
Chron. (*Ol.* 80.1), 204; (*Ol.* 81.1), 319 n. 1, 327 n. 2; (*Ol.* 86.1), 327 n. 2
PE. 1 (8.5), 318 n. 18; 10 (14.13), 356 n. 9; (14.15), 327 n. 2; (14.23), 247, 386 n. 4

EUSTATHIUS
In Il. (7.446, p. 69 U.), 391 n. 6

Exc. astron. Cod. Vat.
381 (Maass, *Aratea* p. 143), 260, 371 n. 12

FAVORINUS
ap. D.L. 2 (11), 369 n. 3; 8 (73), 328 n. 1

GALEN
Ad Hippocr. Epid. 6 (48), 346 n. 6
De elem. sec. Hippocr. 1 (2), 265, 383 n. 7, 387 n. 7, 395 n. 8
De humor. (XIX, 49s K.), 378 n. 1
De medic. empir. fr., 282, 284, 395 n. 8
De nat. fac. 2 (8), 202

De plac. Hippocr. et Plat. (392 sq. Müller), 206, 356 n. 3
De usu part. 1 (3), 369 n. 3
In Hippocr. de hum. (3.16.395 K.), 367 n. 1
Meth. Med. 1 (1), 146, 328 n. 2, 346 n. 1
[GALEN]
Hist. phil. (3), 356 n. 1, 370 n. 2, 380 n. 6
In Hippocr. de nat. hom. (15, 32, 49 K.), 108; (16.395 K.), 367 n. 1
Introd (14.698 Kühn), 332 n. 5
GELLIUS
4 (13), 401 n. 17; 15 (20), 206
GENETHLIUS (MENANDRU)
1 (2.2), 327 n. 12
GORGIAS
fr. (3), 27, 311 n. 4; (11), 324 n. 13
HARPOCRATION
s.v. (Ἀναξαγόρας), 366 n. 10
HERACLIDES
fr. (ed. Wehrli) (77), 99; (85, 86), 328 n. 8
HERACLIT
fr. (28), 372 n. 3; (32), 32; (40), 111, 298; (49a), 32; (51), 32; (55), 32; (61), 160; (78), 312 n. 10; (79), 312 n. 10; (80), 372 n. 3; (83), 312 n. 10; (84a), 32; (85), 297; (88), 32; (91), 38; (94), 372 n. 3; (103), 47; (107), 32; (114), 223, 372 n. 3; (119), 297
HERMEIAS
Irris. (11), 371 n. 8; (12), 389 n. 24
HERODOT
1 (65), 372 n. 5; (74.4), 357 n. 2; (82.4), 45; (85), 353 n. 12
2 (22.1), 367 n. 4; (24), 366 n. 13; (123), 353 n. 3
4 (6), 325 n. 14; (13 sq.), 24; (14), 268
5 (49.8), 45
HERON DIN ALEXANDRIA
Pneum. 1 (7) (vol. I, 56 Schmidt), 347 n. 6
Prooem. (vol. I 4-6 Schmidt), 348 n. 15
HESIOD
Erga (59 sq.), 140; (118), 337 n. 2; (121.5), 173; (323), 311 n. 8; (373), 311 n. 8
Theog. (26), 30; (27), 23, 50; (37.4), 340 n. 8; (101), 340 n. 8; (126 sq.), 54; (126 sqq.), 317 n. 14; (224), 337 n. 4; (335), 313 n. 1; (382), 317 n. 11; (537), 311 n. 8; (693), 106; (793-804), 166; (799), 353 n. 3; (863), 345 n. 3
HESYCHIUS
s.v. (ἐπιρρύσμιος), 398 n. 6; *s.v.* (ἰδέα), 384 n. 11
Hibeh papyrus
16 (p. 62 Grenfell-Hunt), 392 n. 13
HIPPOLYTOS
7 (2.9), 105, 106, 117, 170, 349 n. 5; (29.13), 121; (29.22), 344 n. 23; (30.4), 344 n. 23; (31.3), 170
Refutatio 1 (3), 356 n. 2; (7.1), 348 n. 17; (7.5), 365 n. 2; (7.7), 367 n. 1; (8.1 sqq.), 66; (8.2), 194, 363 n. 6, n. 8; (8.3), 357 n. 1, 371 n. 12; (8.5), 367 n. 3, 367 n. 4; (8.6 sq.), 366 n. 14, 365 n. 8; (8.7), 196; (8.8), 196, 365 n. 6, 366 n. 11; (8.9), 357 n. 1, 366 n. 12; (8.10), 356 n. 3, 365 n. 7, 366 n. 16; (8.11), 367 n. 1, 367 n. 2; (8.12), 368 n. 1, 368 n. 10; (9.1), 216; (9.2), 132; (9.2), 371 n. 8, n. 9; (9.3), 371 n. 10; (9.4), 371 n. 11; (9.5), 217; (9.6), 215, 217; (10), 215; (13), 388 n. 15; (13.2), 252, 264; (13.3), 384 n. 10; (13.4), 260, 381 n. 5; (13.14), 255; (16), 224, 373 n. 6
HIPPON
fr. (1 DK), 225
HOMER
Iliada 1 (43-52), 328 n. 4; (527), 313 n. 1
2 (169), 111; (246), 343 n. 16; (390), 310 n. 4; (485), 23; (592), 349 n. 4; (868), 343 n. 16
3 (277), 21; (396), 28
4 (175), 313 n. 1; (258), 314 n. 3; (263), 20; (276), 21; (456), 139
5 (214), 318 n. 19; (445 sq.), 403 n. 7; (576), 111; (749), 22; (902), 342 n. 1
6 (202), 310 n. 4; (226), 34; (513), 103, 114
7 (324), 358 n. 11; (366), 111
10 (226), 358 n. 11
12 (79), 314 n. 7; (455), 22; (463), 111
13 (706), 313 n. 1; (795), 111
14 (200 sq.), 313 n. 1; (433), 349 n. 4
15 (80 sq.), 312 n. 2; (189 sq.), 103; (422), 28
18 (39 sq.), 168; (385), 310 n. 4; (470), 345 n. 3
19 (192 sq.), 21; (398), 114, 340 n. 8
20 (482), 373 n. 6
21 (604), 129
22 (5), 313 n. 1; (12), 329 n. 4; (257), 334 n. 5; (337), 397 n. 3; (406), 22
23 (590), 358 n. 11; (698), 397 n. 3
Σ *Il.* (11.554), 399 n. 3; (18.490), 372 n. 8
Odiseea 1 (24), 340 n. 8
4 (796 sq.), 403 n. 7
5 (490), 364 n. 19
6 (100), 22, 45; (116), 353 n. 4, 310 n. 4
7 (114-19), 352 n. 4
8 (125), 129
9 (119), 310 n. 4; (284), 314 n. 7
10 (86), 311 n. 7; (513 sq.), 59
11 (109), 21; (219), 286; (601 sq.), 403 n. 7
12 (176), 340 n. 8; (179), 313 n. 1
16 (181 sq.), 314 n. 3; (286-7), 310 n. 4
17 (218), 119
18 (136-7), 318 n. 2, 351 n. 1; (219), 318 n. 19
19 (5-6), 310 n. 4; (203), 50

21 (47), 22
24 (225), 310 n. 4
HORATIUS
A.P. (296), 291; (464), 328 n. 8
Epist. 2 (1.194), 381 n. 5
IAMBLICHOS
V. Pyth. (82), 366 n. 15; (267), 373 n. 4
Imnurile homerice
Către Apollon (341), 106
Către Demeter (26), 340 n. 8
IRENAEUS
2 (14.2), 368 n. 3
ISOCRATES
Antid. (23.5), 356 n. 5
JOHANNES DIACONUS
Alleg. in Hes. *Theog.* (116), 373 n. 5
JOSEPHUS
Contra Apionem, 2 (265), 366 n. 10
JUVENAL
10 (33, 47), 381 n. 5
LACTANTIUS
Inst. div. 7 (7.9), 401 n. 5, n. 6
Opif. dei 17 (6), 339 n. 9
LEUCIP
fr. (2), 390 n. 4
[LUCIAN]
Macrob. (18), 381 n. 1
LUCRETIUS
1 (834), 207; (843 sq.), 357 n. 1; (844), 192
2 (434), 395 n. 2
3 (370-3), 393 n. 6
4 (279 sqq.), 158; (649-72), 395 n. 5; (802), 276
5 (398), 21; (621 sqq.), 391 n. 3; (637-49), 366 n. 13; (805 sqq.), 142; (805-15), 371 n. 14; (808), 345 n. 36
6 (729-31), 392 n. 14
MACROBIUS
Somnium Scipionis 1 (14.20), 318 n. 5
MARCUS AURELIUS
4 (24), 405 n. 5
Marmor Parium
(57), 365 n. 27
MELISSOS
fr. (1), 81; (2), 81, 84; (3), 85, 324 n. 11, 324 n. 6; (4), 85; (5), 84; (5-6), 323 n. 4; (6), 84; (7.2), 325 n. 14; (7.2-3), 82; (7.3), 89; (7.7), 82, 248; (7.8), 82, 87, 88; (8), 89, 89, 360 n. 15; (8.2), 83; (8.2-6), 83; (8.3), 89; (8.4-6), 83; (9), 86, 324 n. 10, 407 n. 2; (10), 83, 89
MENANDRU (COMICUL)
fr. (218 Kock), 405 n. 4
MIMNERMOS
fr. (218 Kock), 405 n. 4
NONNUS
Dionys. 25 (282), 341 n. 11
NOUL TESTAMENT
1 *Cor.* (15.33), 405 n. 4
OLYMPIODOROS
De arte sacra (p. 81.3 Ruelle), 325 n. 16
in *Phileb.* (12c: p. 242 Stallbaum), 290
ORIBASIOS
3 (156), 400 n. 10
ap. Athen. 3 (78.13), 347 n. 10
Orphica
fr. (23), 310 n. 5; (32a), 355 n. 10; (32c, p. 107 K.), 352 n. 6; (47.3), 21; (54), 313 n. 2; (70, p. 150 K.), 339 n. 2, 388 n. 14; (91), 366 n. 15, 366 n. 15; (233), 30
Lithica (15 sq.), 351 n. 3
PARMENIDE
fr. (1), 20; (1.5), 25; (1.14), 317 n. 9; (1.24), 17; (1.29), 311 n. 1; (1.31), 19; (2), 26, 27, 31, 35, 311 n. 5; (2-3), 361 n. 23; (2.1), 30; (2.2), 26; (2.2), 30; (2.3), 27; (2.6-8), 43; (2.7-8), 43; (3), 25, 42, 43, 44, 311 n. 5; (4), 38; (4.1), 28; (4.2), 79; (6), 25, 29 sq., 31; (6.1), 25, 26, 28, 29; (6.4 sq.), 310 n. 5; (6.6), 312 n. 10; (6.8), 396 n. 8; (6.8-9), 316 n. 4; (6.9), 32, 309 n. 1; (7), 30, 31, 78; (7.2), 30; (7.3 sq.), 329 n. 5; (7.4), 312 n. 10; (7.5), 316 n. 9; (8), 27, 27, 30, 31, 33 sqq., 56; (8.2), 50; (8.3-6), 35, 313 n. 4; (8.4), 40; (8.5), 81; (8.5-6), 38, 78; (8.6), 313 n. 4; (8.7-9), 35; (8.11), 38, 313 n. 4, 323 n. 6; (8.12, 12 sqq.), 35, 36; (8.12-13), 79; (8.15), 30; (8.21), 330 n. 6; (8.22), 38, 78, 112, 245, 342 n. 4; (8.22-5), 37 sqq., 47, 79, 245; (8.23), 46, 313 n. 4; (8.23 sq.), 82; (8.23-5), 90; (8.24), 46; (8.25), 78; (8.26), 41, 78, 313 n. 1; (8.26-33), 39 sqq., 323 n. 3; (8.27), 323 n. 5; (8.29), 40, 46, 50, 63, 363 n. 9; (8.29 sqq.), 47; (8.29-30), 78, 314 n. 5; (8.31), 41, 313 n. 1; (8.32), 324 n. 6; (8.32-3), 41; (8.34), 44; (8.34-41), 42 sqq.; (8.37), 313 n. 1; (8.37-8), 40; (8.38), 78; (8.38-41), 245; (8.40), 30; (8.40-1), 27; (8.41), 79; (8.42), 41, 313 n. 1, 324 n. 6; (8.42-3), 46, 47; (8.42-4), 323 n. 3; (8.42-9), 45 sqq.; (8.43), 334 n. 4; (8.45-8), 79; (8.48), 46, 58; (8.49), 41, 50, 322 n. 5; (8.50), 19; (8.50 sqq.), 65; (8.50-61), 49 sqq.; (8.51), 311 n. 1; (8.52), 102; (8.54), 52; (8.57), 50, 55, 63; (8.57-9), 54; (8.59), 55; (8.60), 319 n. 4; (9), 54 sqq., 55; (10), 56; (10.3), 56; (10.6), 40; (10.6), 56; (10.7), 41; (11), 56; (12), 56, 62, 317 n. 12; (12.1-3), 56; (12.4-6), 57; (12.5), 55, 319 n. 7; (13), 56, 62, 317 n. 6; (14), 59; (15), 59, 318 n. 17; (16), 44, 60, 222, 309 n. 1, 319 n. 7, 369 n. 2, 398 n. 5; (16.4), 44, 60; (17), 55, 66, 67, 368 n. 9; (18), 399 n. 7; (19), 37, 43, 51; (19.2), 389 n. 26

PHEREKYDES
fr. (8 DK), 24
PHILEMON
fr. (91), 239
PHILODEMOS
De musica Δ (31, p. 108.29 Kernke), 289
De pietate (6b), 378 n. 1
PHILOLAOS
fr. (12), 324 n. 13
PHILON
De provid. (versiunea latină) 2 (60), 117
PHILOPONOS
De anima (35.12), 393 n. 9; (71.17), 370 n. 6; (88.23), 373 n. 2; (334.34), 340 n. 10
Fiz. (24.9), 337 n. 2; (314.6 sqq.), 337 n. 5
G.A. (123.13), 332 n. 7
G.C. (19.3), 121; (158.22), 247; (158.26), 389 n. 22; (175.7), 306; (178.2), 349 n. 5
PHILOSTRATOS
V. Apollonii 1 (2), 364 n. 27
V. Sophistarum (10, p. 13.1 Kayser), 381 n. 2
PINDAR
Isth. 8 (64), 21
Nem. 1 (13), 328 n. 6
Ol. 2 (56-77), 353 n. 9; (56 sqq.), 328 n. 7; (68), 353 n. 8; (86), 372 n. 12
7 (69), 329 n. 6; (71), 21
Pyth. 3 (37), 364 n. 19; (80), 329 n. 6
Σ *Ol.* 1 (90), 205, 366 n. 10
fr. (127 Bowra, 133 Schroeder), 353 n. 6
PLATON
Alcib. 1 (118c), 356 n. 5; (119a), 68
Apolog. (26d), 176, 366 n. 10; (30b), 298
Axiochos (370c), 402 n. 10
Cratyl. (402c), 387 n. 9; (409a), 327 n. 3, 365 n. 6; (409a-b), 318 n. 20; (412b), 389 n. 28; (440d-e), 374 n. 13
Erastai (132a), 365 n. 4; (136c), 382 n. 8
Gorgias (479e), 298
Hippias Ma. (283a), 356 n. 3
Legi (709b), 390 n. 9; (802b), 398 n. 6; (806a), 333 n. 9; (889a-c), 333 n. 5; (889c), 333 n. 9, 389 n. 2; (890b-d), 301
Menexenos (238a), 371 n. 13
Menon (76c), 154, 109; (81b), 353 n. 6; (88a), 298; (99d), 402 n. 10
Omul pol. (272d-e), 353 n. 3
Parmenide (127a-c), 17; (128a), 72; (165ab), 74
Phaidon, (65b, c, e), 42; (78d), 42; (96a sq.), 372 n. 2; (96b), 238, 345 n. 6; (96d), 360 n. 17; (97b), 205; (97b sqq.), 179; (98b), 205; (109b), 200
Phaidros (237b), 281; (244a), 151; (247a), 58; (248c), 353 n. 3; (249a), 353 n. 8; (249b), 397 n. 29; (261d), 69; (270a), 176, 356 n. 5; (278d), 276
Philebos (12c), 290; (66c), 49, 313 n. 2
Protag. (318d-c), 296; (320c), 401 n. 4; (321a), 350 n. 9; (322a), 290, 370 n. 4, 206, 372 n. 5
Republica (364e), 162; (477b, 479d, 508d), 64; (509b), 55; (614e), 354 n. 14; (616c, 617b), 313 n. 2; (617e), 317 n. 9
Sofistul (217c), 309 n. 2; (226b), 387 n. 9; (236e), 44; (237a), 30; (241d), 64; (242c), 335 n. 10
Sympos. (189d sqq.), 140; (190b), 55; (195c), 317 n. 6; (202e), 317 n. 12
Theaitetus (152c), 395 n. 1; (153e), 351 n. 16; (156a-e), 351 n. 16; (167b), 372 n. 8; (180e), 43, 47; (183e), 309 n. 2
Timaios (27d), 42; (27d-28a), 64; (30b), 289; (33b, c), 48; (38b-39e), 393 n. 13; (42d), 366 n. 15; (45b-c), 157; (49c), 371 n. 9; (50e), 383 n. 7; (52c), 388 n. 16; (53b), 124; (57e), 335 n. 6; (67c-d), 157; (68b), 397 n. 19; (68d), 273; (73b), 400 n. 13; (73e), 387 n. 9; (77a, b), 345 n. 32, 368 n. 6; (79c), 149; (80c), 108; (81d), 400 n. 13; (86b sqq.), 152; (90a), 368 n. 6
PLINIUS
N.H. 2 (149 sq.), 194
7 (174), 24
29 (1.5), 328 n. 2, 346 n. 1
PLUTARH
Adv. Colot. (1108 sq.), 283, 383 n. 3; (1109a), 221; (1110f), 383 n. 7, 389 n. 3; (1111a), 306, 384 n. 11; (1114b), 56; (1123b), 139; (1126a), 309 n. 4; (1126b)
Comm. not. (1079e), 296; (1082e), 321 n. 3
De amore prol. (495c), 400 n. 8
De an. procr. (1026b), 333 n. 7
De curios. (515c), 328 n. 6; (520c), 159
De exil. (607c), 125 n. 1, 326 n. 4; (607f), 356 n. 2
De fac. in orb. lun. (922c), 115, 340 n. 10, 341 n. 1; (926d), 124; (926f), 337 n. 10, 337 n. 2; (929b, d), 365 n. 6; (929c), 341 n. 15, 341 n. 3, 365 n. 6, 391 n. 5; (933f), 365 n. 9
De fortitud. (98f), 368 n. 7
De prim. frig. (953e), 131; (954f), 215, 371 n. 9
De puer. educ. (81a), 402 n. 7
De Pyth. orac. (400b), 133
De tranq. an. (465c), 405 n. 5
Qu. conv. (649c), 344 n. 29, 352 n. 4; (665 sq.), 392 n. 16; (682f), 276, 403 n. 10; (683e), 100; (693d), 387 n. 9; (720c), 135; (734f-735a), 276; (735a), 395 n. 5; (735a-b), 294
Qu. nat. (911d), 345 n. 32, 368 n. 6, 401 n. 14; (916d), 109; (917a), 342 n. 1; (917c), 141; (917e), 351 n. 1

Qu. Plat. (1006f), 135
Qu. Rom. (288b), 341 n. 1
Symp. (730c), 344 n. 21
V. Cim. (4), 370 n. 1
V. Dion. (46), 328 n. 5
V. Lysand. (12), 194; (18), 328 n. 5
V. Nic. (23), 356 n. 3, 365 n. 7, 366 n. 12, 391 n. 4
V. Pericl. (4), 68, 356 n. 5; (5), 68; (6), 356 n. 4; (16), 356 n. 5; (26); (32), 205, 356 n. 5, 356 n. 6
V. Thern. (2), 205
[PLUTARH]
Strom. (2), 364 n. 23; (3), 365 n. 2; (5), 318 n. 18; (7), 255; (12), 233, 234
Strom. ap. Eus. *PE.* 1 (8.10), 123, 133, 134, 136, 338 n. 1, n. 5, 339 n. 11
PORPHYRIUS
ap. Stob. *Ecl.* 1 (49.60), 353 n. 13
PROCLUS
In Crat. (5.25 Pasq.uali), 290
In Eucl. (8.15), 374 n. 21; (65.21), 356 n. 2, 374 n. 17; (283.4), 374 n. 18, 374 n. 21
In Parm. (619.4), 18; (694-23), 320 n. 4
In Remp. (2.113 Kroll), 268
In Tim. (1 p. 2 Diehl), 180
PSELLUS
De omnif. Doctr. (15), 201
RUFUS
ap. Oribas. 3 (156), 400 n. 10
SATYRUS
ap. D.L. 8 (58), 328 n. 2
ap. Ox. Pap. (IX n. 1176), 206
SCHOLIA
Σ Greg. Naz. (36-911 M.), 360 n. 15, n. 16
Σ Vas. Marc. (58), 376 n. 4
Σ Vasil. (22), 339 n. 9
SCRIERI HIPOCRATICE
Aph. 2-34 (IV, 480 L.), 372 n. 14
De aere aqu. loc. 8 (II, 32 sqq. L.), 367 n. 3
De arte 4 (VI, 6 L.), 375 n. 6; 11 (VI, 20 L.), 372 n. 14
De carn. 1 (VIII, 584 L.), 375 n. 6; 3 (VIII, 586 L.), 345 n. 6, 353 n. 12; (VIII, 588 L.), 345 n. 8; 6 (VIII, 592 L.), 286
De corde (IX, 88 L.), 349 n. 3
De dieb. iud. 2 (IX, 298 L.), 372 n. 14
De flat. 3 (VI, 94 L.), 198; 6 (98 L.), 372 n. 14
De fract. 2 (111, 422 L.), 325 n. 2
De genit. 1, 3, 4, 6-7, 8 (VII, 470 sqq. L.), 400 n. 13; 8 (VII, 48 L.), 347 n. 9; 17 (VII, 496 L.), 364 n. 20
De humor. 16 (V, 496 L.), 372 n. 14
De morbis 4.34 (VII, 546 L.), 344 n. 30
De morb. sacr. 3 (VI, 366 L.), 378 n. 9; 16 (VI, 390 L.), 377 n. 8
De nat. hom. 1 (VI, 32 L.), 372 n. 14; (34 L.), 322 n. 1
De nat. puer. 15, 17, 27 (VII, 492, 496, 528 L.), 400 n. 13; 16 sq. (VII, 496 sq. L.), 378 n. 3; 17 (VII, 498 L.), 345 n. 33; 27 (VII, 528 L.), 345 n. 33, 364 n. 16; 31 (VII, 540 L.), 400 n. 11
De septiman. 6, 11 (VIII, 637, 638, 436, 438 L.), 373 n. 12
De septimestr. 4, 7 (VII, 442, 446 L.), 339 n. 6
De ulc. 21 (VI, 424 L.), 387 n. 9
De vet. med. 20 (1, 620 L.), 328 n. 3
De victu 1.2 (VI, 468 L.), 372 n. 14; 1.3 (VI, 472 L.), 55; 1.6 (VI, 478 L.), 372 n. 14; 1.11 (VI, 486 L.), 372 n. 14, 373 n. 16; 1.15 (VI, 490 L.), 372 n. 14; 1.23 (VI, 496 L.), 377 n. 7; 1.34 (VI, 512 L.), 67
De virg. 1 (VIII, 466 L), 372 n. 14
Epidem. 1 (11, 668-70 L.), 372 n. 14; 3 (111, 120, 130, 136 L.), 399 n. 2; 4 (V, 176, 194 L), 399 n. 2; 5 (V, 258 L.), 399 n. 2; 6 (V, 314 L.), 372 n. 11, 399 n. 2; 7 (V, 460, 462 L.), 399 n. 2
Epist. (Democrit către Hipocrate) 17 (IX, 350 L.), 285; 23 (IX, 394 L.), 394 n. 10
SEMONIDES
fr. (1), 60
SENECA
De ira 3 (6.3), 405 n. 5
De tranq. 13 (1), 405 n. 5
Quaest. nat. 2 (12.3), 367 n. 2, 377 n. 5; 3 (24.1), 99, 151; 4a (2.17), 206, 367 n. 4; (2.28 sqq.), 376 n. 4; 5 (2), 262; 6 (9.1), 366 n. 2; (20), 392 n. 12; 7 (3.2), 260; (5.3), 198
SERVIUS
Ad Verg. *Ecl. 4* (10), 352 n. 3
SEXTUS
Adv. math. 1 (303), 352 n. 1
3 (27), 404 n. 11
7 (7), 320 n. 6; (14), 215; (53), 398 n. 3; (90), 203; (122, 124), 355 n. 7; (135), 280, 284; (135-6), 395 n. 8; (136), 280; (137), 281, 384 n. 11; (138), 281, 284; (139, 140), 281, 406 n. 13; (349), 394 n. 9; (369), 280
8 (6), 280, 383 n. 7, 384 n. 10; (56), 280; (184), 398 n. 5; (327), 403 n. 4; (355), 398 n. 5
9 (19), 402 n. 1; (24), 402 n. 1; (123), 386 n. 9, 390 n. 5; (360), 226, 370 n. 8, 374 n. 16
10 (142), 393 n. 4; (155), 393 n. 4; (181), 393 n. 8; (216), 393 n. 10; (219), 393 n. 9
Pyrrh. 1 (14), 398 n. 10; (20), 462. n. 1, 399 n. 11; (33), 360 n. 16; (213), 283
2 (63), 379 n. 6; (76), 398 n. 3
3 (30), 374 n. 16; (33), 332 n. 5

SIMONIDES
fr. (1), 60
SIMPLICIUS
De anima (25.30), 382 n. 7; (25.33), 246; (26.11), 382 n. 7; (68.10), 345 n. 5; (68.5), 116; (68.14), 105; (193.27), 396 n. 9
De caelo (119.2), 357 n. 4; (202.16), 386 n. 4; (242.18), 306; (242.21), 250, 252; (256.12), 323 n. 3; (293.18), 120; (293.18 sqq.), 335 n. 3; (295.2), 386 n. 1; (295.3), 383 n. 5; (295.5), 384 n. 12; (295.7), 383 n. 6; (295.9), 250; (305.21), 389 n. 27; (310.15), 387 n. 4; (386.20), 67; (505.3), 391 n. 5; (524), 148; (529.21), 156; (530.24), 337 n. 2; (556.25), 323 n. 2; (557.10), 323 n. 3; (559.20), 56; (559.26), 56; (562.24), 396 n. 11; (569.5), 251, 388 n. 19; (587.24), 335 n. 1; (603.18), 207; (608.24), 213; (608.27-31), 357 n. 2; (608.29), 357 n. 3; (662.10), 295; (712.27), 388 n. 19
Fiz. (22.16), 336 n. 5; (23.22), 373 n. 5; (23.24), 224; (25.1), 229; (25.4 sqq.), 375 n. 1; (25.16), 316 n. 2; (26.8), 327 n. 3; (26.31), 209, 362 n. 32; (27.2), 356 n. 1; (27.8), 364 n. 21; (27.17), 367 n. 1; (27.23), 370 n. 5; (28.4), 380 n. 6; (28.5), 356 n. 1; (28.10), 398 n. 9; (28.13), 384 n. 12; (28.25), 398 n. 9; (29.18), 43; (29.22), 323 n. 5; (29.24-5), 323 n. 5; (30), 50; (31.3), 50, 316 n. 2; (31.7), 316 n. 6; (31.8), 50; (34.8), 337 n. 2; (35.3), 363 n. 2; (35.4), 370 n. 10; (35.8), 212; (35.13), 213; (36.4), 432. n. 1, 393 n. 3; (38.23), 316 n. 2; (39), 50; (39.12), 56; (39.18), 318 n. 6; (70.16), 323 n. 2; (78.24), 36; (81.34), 307; (82.1), 306; (82.2), 306; (86.31), 43; (87.17), 42; (97.13), 73; (109.20), 323 n. 5; (109.20-3), 323 n. 5; (109.34), 324 n. 10; (114.19), 324 n. 10; (116.14), 376 n. 3; (138-9, 140, 140.27), 320 n. 3; (143.10), 43; (144.26), 18; (146.9), 43; (151.24), 229; (151.28), 230; (153.13), 237, 378 n. 2; (153.18), 363. n. 3, 375 n. 5; (155.4), 211 sqq.; (155.23), 190; (156.8), 358 n. 6; (160), 108; (160.14), 106; (162.26), 209; (162.31), 207, 361 n. 21; (164.13), 212 sq.; (166.10), 213; (167.7), 213 sq.; (167.9), 362 n. 30; (175.11), 213; (176.17), 213, 356 n. 1; (177.5), 370 n. 9; (177.9), 180; (178.25), 367 n. 1; (178.33), 214; (180), 50; (197.10), 333 n. 7; (203.2-3), 376 n. 1; (300.19), 145; (300.24), 345 n. 4; (300.25), 145; (300.29), 214; (327.24), 384 n. 11; (327.25-6), 389 n. 1; (330.14), 258; (331.3), 156; (331.5), 145; (331.10), 116; (331.15), 117; (371.33), 126, 139, 139, 342 n. 8; (382), 142 sq.; (382.30), 138; (394.25), 383 n. 5; (460.4), 210; (460.8), 186; (460.10 sqq.), 360 n. 17; (460.15), 178; (461.7), 210; (465.12), 333 n. 7; (533.18), 383 n. 5; (571.22 sqq.), 383 n. 5; (647.26), 148; (647.30), 348 n. 15; (925.13), 306, 307; (934.23), 393 n. 4; (938.21), 393 n. 4; (1013.31), 75; (1016.9-1019.9), 76; (1108.18), 78; (1123.23), 207; (1124.1), 334 n. 2; (1124.4), 355 n. 8; (1124.9), 138; (1125), 336 n. 7; (1153.22), 393 n. 12; (1183.28), 121, 125; (1183.30 sqq.), 336 n. 2; (1184.2), 122; (1318.35), 386 n. 7
SOFOCLE
Aiax (485), 333 n. 9, 389 n. 2; (803), 333 n. 9, 389 n. 2
Antig. (332 sqq.), 372 n. 10
El. (48), 333 n. 9, 389 n. 2; (87), 54
O.C. (1558), 344 n. 22
O.R. (99), 161; (334 sqq.), 222; (674 sq.), 372 n. 12; (1227 sq.), 162
Trach. (781), 373 n. 6
fr. (ed. Nauck) (797), 367 n. 4; (1017), 55
SOLON
fr. (2.2), 49
SORANUS
Gynaec. 1 (21), 347 n. 11; (57), 400 n. 9
SOSIGENES
ap. Simpl. *Cael.* (505.3), 391 n. 5
SOTION
π. ὀργῆς *ap.* Stob. 3 (20.53), 381 n. 5
ap. D. L. 2 (12), 205
STEPHANUS
s.v. ('Απολλωνία), 375 n. 4
STESIMBROTOS
ap. Plut. *V. Them.* (2), 205
STOBAIOS
Ecl. 1 (10.11b), 106
2 (7.31), 299, 406 n. 10
4 (41.59), 298; (52.40), 394 n. 12
STRABON
1 (p. 94), 58
6.1 (p. 252), 309 n. 4
14 (p. 465), 205, 356 n. 1
15 (p. 703), 381 n. 2
STRATON
fr. (ed. Wehrli) 331 n. 1; (82), 393 n. 4
SUDA (LEXICON)
319 n. 1, 329 n. 1, n. 3, 366 n. 10, 370 n. 2, 381 n. 2, n. 7
TERTULLIAN
De an. (51), 267
THEOCRITOS
25 (131), 343 n. 16
THEODORET
5 (22), 393 n. 8;6 (15), 390 n. 10

THEOGNIS
(140), 313 n. 1
Theologumena arithmeticae
p. 6.18 de Falco), 206
THEON DIN SMYRNA
(p. 15.7-11 Hiller), 162; (198.14), 374 n. 18
THEOPHRASTUS
C.P. 1 (5.2), 368 n. 3; (12.5), 342 n. 7; (13.2), 352 n. 4; (21.5), 344 n. 21; (22.2), 344 n. 21
2 (11.7), 401 n. 14
6 (1.2 sqq.), 274; (1.6), 274; (2.1), 397 n. 26; (7.2), 306; (7.2), 395 n. 4; (7.2), 406 n. 22
ap. Simpl. *Fiz.* (25.1), 229; (25.19), 327 n. 2; (26.8), 327 n. 3; (27.2), 356 n. 1; (28.13), 384 n. 12
De igne (73), 340 n. 6, n. 7
De sensu (1 sqq.), 59; (3), 316 n. 2, 348 n. 3, 398 n. 5; (7), 115, 154, 157, 158, 332 n. 7; (9), 142, 158 sq., 159, 160; (10), 334 n. 3, 346 n. 14, 349 n. 4, 373 n. 3; (10-11), 152; (11), 108; (12), 109, 155; (13), 349 n. 3; (16), 160; (17), 160, 331 n. 2; (20), 158, 332 n. 8, 335 n. 1; (21), 158; (22), 159; (23), 345 n. 5, 349 n. 2; (27 sq.), 369 n. 1; (29), 160, 325 n. 6, 369 n. 3; (39-45), 377 n. 2; (40), 377 n. 7; (42), 377 n. 3; (43), 237, 377 n. 7, 378 n. 1; (44), 378 n. 4; (47), 236; (50), 271, 271; (55), 271, 273; (56), 397 n. 25; (57), 270; (58), 266, 276, 277; (59), 115, 363 n. 6, 396 n. 18; (60), 395 n. 1, 406 n. 12; (61), 251; (63), 277, 395 n. 1, n. 6; (63), 406 n. 12; (64), 270, 406 n. 12; (65), 266, 396 n. 11, 274; (66), 395 n. 4; (67), 269; (68), 269, 395 n. 6; (69), 265, 269, 282; (71), 395 n. 6; (72), 274; (73), 331 n. 2; (75), 266; (78), 397 n. 20; (79), 396 n. 18; (80), 271, 396 n. 19, 275
Fiz. ap. Simpl. *Cael.* (164.24), 396 n. 11
Fiz. op. fr. (8), 316 n. 2, 380 n. 6
fr. (64), 269
H.P. 1 (3-5), 225
3 (1.4), 368 n. 3, 378 n. 4; (18.5), 387 n. 9
π. ἰχθ. (12), 399 n. 5
THRASYLLUS
ap. D. L. 9 (41), 381 n. 1
TIMAIOS
ap. D. L. 8 (60), 99; (66), 352 n. 1
TUCIDIDE
1 (138.3), 372 n. 12
2 (2.8), 366 n. 12; (39), 45
4 (76), 372 n. 5; (94), 45
6 (17.2), 327 n. 5
8 (72), 372 n. 5
TYRTAIOS
fr. (1.15 Diehl² = 1.54 Diehl³), 334 n. 5
TZETZES
Exeg. Iliad. (p. 42.17 Herm.), 341 n. 1
VALERIUS MAXIMUS
8 (7 extr. 4), 372 n. 7
VERGILIUS
Geor. 2 (338), 365 n. 3
VITRUVIUS
7 (prooem. 11), 356 n. 3
XENOFAN
fr. (1.24), 169; (23-6), 354 n. 2; (25), 325 n. 17; (26), 334 n. 5; (26.1), 314 n. 5; (32), 199; (33), 226; (34), 312 n. 10; (35), 50
XENOFON
Mem. 1 (1.11-16), 372 n. 2; (4.5), 377 n. 7; (4.6), 378 n. 5; (4.11, 14), 368 n. 7
4 (7.5), 372 n. 2; (7.7), 366 n. 10
ZENON
fr. (1), 359 n. 4; (1, 2), 73, 382 n. 4; (1-3), 361 n. 25; (2), 359 n. 4; (3), 74, 79; (4), 75

II. INDEX GENERAL

Caracterele cursive indică un titlu mai important sau esențial. Trimiterile pentru cercetătorii contemporani sunt adesea selective, și, ca regulă, ele nu sunt consemnate acolo unde textul nu oferă mai mult de o referință.

Abaris, 24, 268
Abdera, 399 n. 1; Școala dîn, 379 n. 1
Acragas, 97 sq., 339 n. 15
Adam, J. (citat), 29
Aenesidemos, 393 n. 10
aer (ἀήρ), 130, 134, 135, 136, 190 sq., 363 n. 5. *Vezi și* aer
aer, natura fizică a, «dovedit» de Empedocle, 150; la Anaximene, 150; susține pământul, 198, 234, 239, 376 n. 4; nu este element pentru Anaxagora, 184, 190, 201; identificat cu Intelectul de Archelaos, 216; de Diogenes din Apollonia, 233; ca substanță fundamentală, 226 sq., (Idaios), 223, (Diogenes), 226; și focul, ca substanțe fundamentale (Oinopides), 226; ca principiu al vieții, 233, 235 sq., 394 n. 11; de la care sămânța conține *pneuma*, 286; înconjurând cosmosul, 234; ca Zeu și intelect în literatura greacă, 238 sq. *Vezi și aer, aither*
Afrodita, 57; la Empedocle, 110, 112, 117, 124, 156, 156, 164. *Vezi și* Iubirea
Agatarchos, 177, 357 n. 4
Ahile, 40; caii lui, 21, 310 n. 4; și broasca țestoasă, 75 sq.
Aidoneus, ca element la Empedocle, 103, 105, 106
Aigospotamos, căderea meteoritului la, 175, 194 sq.; lupta de la, 365 n. 27
Aistheton, 33 sq.
Aithalidos, 24
aither
Alchimie, 331 n. 2
Alkmaion, 47, 102, 157, 159, 206, 267, 312 n. 10, 330 n. 11
Alfieri, V.E., 378 n. 2, 380 n. 6, 385 n. 6
Ameinias, filosof pitagoric, 18
Amestec, cum îl înțelege Melissos, 89; mecanic și chimic, 144, 325 n. 4; teoria despre amestec la Empedocle, 107 sqq., 114; proporția lui, 143 sqq.
Ananke, *vezi* Necesitate
Anaxagora, 17, 55, 66, 88, 89, 104, 123, **175-214**, 323 n. 1, 347 n. 7, 355 n. 9
relația cu Empedocle (cronologică), 159, 175, 327 n. 3, 358 n. 9; (privitor la doctrină), 178 sq., 184, 189, 190
reacția față de Zenon, 183, 187; și față de ceilalți eleați, 175, 176, 178, 203
perspectiva laică, 175, 178, 203
data nașterii, 175, 204 sq.
viața, 175 sqq., 204 sq.; prietenia cu Pericle, 176, 205; condamnarea pentru impietate, exilul și moartea, 176, 205 sq.; școala lui, la Lampsacos, 176 sq., 355 n. 9; reprezentările lui, pe monede, 355 n. 9
supraviețuirea scrierilor sale, 177; din perspectiva: speculațiile lui E. Frank despre aceasta, 177 sq.
nici devenire, nici distrugere, doar amestec și separare, 177
Intelectul, 178 sq.; cauză motrice separată, 127, 179; cauză non-teleologică, 179 sq.; caracteristicile lui, 180; neamestecat cu nimic, 180; dacă este cu desăvârșire imaterial, 180 sqq.; relația particulară cu ființele vii, 181 sq.; cauză a binelui, potrivit lui Aristotel, 182; retrospectivă, 182
teoria materiei, 182 sqq.; ca răspuns la eleați, 183; fiecare substanță naturală este reală, 178, 183; «în toate sunt părți din toate», 184, 185; rațiunea acestui lucru, 186 sq.; homoiomerii la Aristotel și Anaxagora, 183 sq., 189 sq., 206 sq.; contrariile, 185; sunt substanțe, nu calități, 185, 361 n. 20; problema hrănirii, 186 sq.; divizibilitatea infinită și infinitul mic, (cf. 298 n. 2), 188; la fel de multe substanțe în ceea ce este mare ca în ceea ce este mic, dar nu în aceeași proporție în fiecare, 188 sq.; toate lucrurile sunt laolaltă, 189 sq.; a presupus el elementele?, 189 sqq.
starea inițială: toate lucrurile laolaltă, 189, 192 sq.; și imobilitatea, 181, 190; rotația și crearea cosmosului, 191 sq.; «semințele», 192 sqq.; etapele cosmogoniei, 194 sq.; originea corpurilor cerești, 194 sq.
cosmologia, 195 sqq.; înclinarea polului, 196; forma cosmosului, 196; luna, 59, 136, 196 sq., 197, 200; soarele, 197 sq.; Calea Lactee, comete, stele căzătoare, 197; pământul și marea, 199 sq.; fenomene meteorologice, 199 sq.
una sau mai multe lumi?, 199 sqq.
originea vieții, 201; intelectul și viața, 201; fiziologie, reproducere, 202; capul ca organ central, 202; senzația, datorată acțiunii neasemănătorilor, 202; auzul, 202, 274, 369

n. 2; toate senzațiile sunt dureroase, 202 sq.; relația dintre simțuri și intelect, 203
situarea în istoria gândirii grecești, 203 sqq.
Anaxarchos, 379 n. 1
Anaximandru, 41, 55, 57, 58, 66, 90, 104, 127, 128, 136, 143, 264, 309 n. 1, 335 n. 9, 337 n. 5; contrazis de Parmenide, 36, 39, 41; *apeiron* al său comparat cu Sfera lui Empedocle, 119, 122; despre originea vieții, 141, 142, 345 n. 35; cosmogonia lui, în ce măsură a fost urmat de Anaxagora, 191, 192, 193, 364 n. 24; stelele și planetele la, 390 n. 2; despre poziția Pământului, 261; despre mare, 261
Anaximene, 38, 55, 104, 187, 309 n. 1; contrar lui Melissos, 82, 88; astronomia la, 340 n. 2, 390 n. 2; aerul la, 150; și Anaxagora, 175, 193, 195 sq., 197, 199, 366 n. 13; trimiterea la Archelaos, 216, 216; trimiterea la Diogenes din Apollonia, 229; fulgerul, cauza lui, 392 n. 15
Andrade, E.N. da C., 326 n. 2
animale, ca civilizatoare ale umanității, 221, 290
anotimpuri, explicația lor dată de Empedocle, 135
Antiphon, 221, 223
antropologie, *vezi* umanitate, civilizație
apa, conține toate miresmele, potrivit lui Empedocle, 108, 159; minerale în, 339 n. 12; utilizarea ei în purificare, 161; ca *arche* (Hippon), 224
aparență și realitate, 223. *Vezi și* Parmenide, fenomene, sensibil și inteligibil
apeiron, la Anaximandru, 36, 39, 41, 74, 119; în pitagorism, 41; negat de Parmenide, 48; înțelesul lui la Zenon, 74; la Melissos, 84; al Intelectului la Anaxagora, 180. *Vezi și* infinitate
Apelt, O., 92, 325 n. 4, 325 n. 5
Apollodoros, metodele cronologice ale lui, 17 sq., 68
Apollon, 41, 95, 99, 161, 169, 353 n. 10, 354 n. 1
apoteoză, (Empedocle), 165, 167. *Vezi și* deificare
arbori, cea mai veche formă de viață (Empedocle), 123 sq., 141 sq.; eterni, explicație, 344 n. 29, 352 n. 4; sexe combinate în, 141
Archelaos, 55, 131, 176, **215-218**, 220; situarea între Anaxagora și Socrate, 215; clasat drept ultimul dintre filosofii fizicieni, 215, 216; despre antiteza natură-convenție, 215, 217; Intelectul este cauza mișcării și este identificat cu *aerul*, 215 sq.; este prezent în toate animalele, 217
archai la, 223
cosmogonia lui, 216 sq.; originea vieții la, 217
Archilochos, 60
Archytas, 325 n. 1, 404 n. 12
areté, 223
Arhimede, 296
Aristeas, 24
Aristofan, 142, 162, 198; discursul despre în dialogul *Symposion* al lui Platon, 140
Aristotel, 18, 35, 37; *nous* la, 28, 173; *kinesis* la, 41; cosmologia lui, 48 sq.; interpretarea lui Parmenide, 52 sq.; despre dialectică, 69 sq.; critica eleaților, 87; cele patru elemente la, 104; critica lui Empedocle, 109, 115, 117, 145, 146, 149, 150, 153, 155, 335 n. 9, 358 n. 9; despre compușii organici la Empedocle, 143 sqq.; despre menstră, 147; teoria senzației, 158; critica lui Anaxagora, 180, 361 n. 26; *homoiomerii* la, 184 sq., 189 sq., 207; teoria despre ființele care trăiesc pe lună, 366 n. 15; explicația cutremurelor, 366 n. 2; despre noile direcții ale filosofiei după Socrate, 219; psihologie, 236; mișcarea naturală la, 250; despre hazard și necesitate, 257; despre încercările de definiție, 294
Arnim, H. von., 337 n. 1
Artemis, 169, 328 n. 4
Arundel, M. J., 337 n. 4
Asclepiades din Bithynia, 332 n. 5
Asclepios, 99, 328 n. 4
asomaton, 86
Aspasia, 176
astronomie, *vezi* corpurile cerești, luna, planete, pol, sfere, stele, soare
Atena, ca loc de întâlnire al filosofilor, 236 sq.
atomismul, lui Asclepiades, 332 n. 5; antic și modern, 302 sq. *Vezi și* atomiștii
atomiștii, 104, **241-307**. *Vezi și* Leucip, Democrit
contrar lui Empedocle, 108, 109; răspuns eleaților, 244 sqq., 247, 249, 279 sq., 305; ființa și vidul, 245; pluralismul, 245 sq.
atomii, cum sunt asociați cu Unul lui Melissos, 89 sq., 245; diferențe la, 246; lipsa calităților sensibile, 246, 265; infiniți în număr și forme, 246; mărimea lor, 246 sq.; numiți «forme», 247, 384 n. 11; indivizibilitatea lor, 247 sq., 304 sqq.
mișcare, cauza ei, 247 sqq.; nelegată de viață, 249; eternă, 249; dacă se petrece la întâmplare sau în jos: problema greutății, 249 sqq.; concluzie, 251
cosmogonie: ciocnirea și amestecarea atomilor, 251 sq.; lumi nenumărate, 252, 386 n. 4; cosmogonia concepută în termeni organici, 253; procesul, 253 sqq.; asemănător cu asemănător, 253 sq.; rolul greutății în vârtej, 254; învelișul atomic al cosmosului, 254 sq.; corpurile cerești, formarea lor, 255 sq.; orbitele lor, cum s-au mărit, 255; recapitularea mișcărilor cosmogonice, 255

cele patru elemente, 256 sq.; atomii de foc, forma lor, 256
cauzalitate: hazard și necesitate, 256 sqq.
distrugerea lumilor prin coliziune, 252, 255
astronomie: corpurile cerești, ordinea și vitezele lor relative, 260 sq.; aprinse prin mișcare, 260; soarele și luna, 260; Calea Lactee și cometele, 197, 260
Pământul: forma lui, 198, 260; mișcarea lui, 260 sq.; înclinarea lui, 261 sq.; cutremurele, 261; marea, 261; revărsările Nilului, 261 sq.
meteorologie, 262
magnetism, 262
timp, analiză non-filosofică a, 263 sq.; concepția ciclică abandonată, 264; irealitatea lui, 264 sq.
sufletul, alcătuit din atomi mici și rotunzi, 265; legătura cu focul, 265 sqq.; importanța temperaturii potrivite, 266, 276 sq., 277; ordonarea atomilor-suflet, 266 sq., 274; atomi-intelect concentrați în cap, 266, 378 n. 9; atomi-suflet în aer, 267; somnul și moartea, caracterul muritor al sufletului, 267 sq.; reînvierea unui mort aparent, 268 sqq.; sufletul superior corpului, 268; dar responsabil pentru tulburările lui, 287
senzația, presupune contact fizic, 269; se modifică în funcție de starea subiectului, 269 sq.; organele de simț o transmit sufletului prin tot trupul, 272, 273; rezultat al formelor atomilor, 269; critica lui Theophrastus, 269 sq.; grea și ușoară, solidă și moale, 270; calitățile sensibile nu au existență obiectivă, 270; căldura, 270; vederea, două teorii despre, 271 sq.; funcția ei în întregul corp, 272; critica lui Theophrastus, 272; culoarea, 272 sq.; auzul, 273 sqq.; gustul, 379 n. 6; mai mult de cinci simțuri, 275
gândirea, asemeni senzației, depinde de contactul fizic, 276 sq.; sufletul și intelectul «aceleași», 277, 393 n. 1, 393 n. 9; mecanismul gândirii, 277 sq.; «imagini» (εἴδωλα), 276, 277, 278; gândirea depinde de senzație, 277; variază în funcție de starea corpului, 277, 277
teoria cunoașterii, 278 sqq.; cunoașterea legitimă și cea ilegitimă, 281, 296, 304, 306; intelectul dependent de simțuri, 282; nu scepticism total, 283 sq.; relația dintre senzație și gândire, 283 sqq.; problemele unei epistemologii materialiste, 284 sqq.
studiul lui Democrit asupra animalelor, 285 sqq.; reproducere și embriologie, 286 sq.; plante, 287; sănătatea și regimul, 287 sq.
viața și cultura umană: omul ca microcosmos, 288 sq.; originea vieții, 288 sq.; evoluția societății, 289 sq.; omul ca discipol al animalelor, 221, 290; teoria limbajului, 290 sqq.; analogia dintre litere și atomi, 402 n. 8; inspirația poetică, 276, 291 sq.
zeii, ca «imagini» atomice, 291, 291 sq.; formați în aer, 293; sunt imagini ei înșiși?, 293 sq., 403 n. 10; nu sunt nemuritori, 293; visuri profetice, deochi, prevestiri, 294 sq.
logica, 294; formă și definiție, 294
matematica, efectul concepțiilor atomiste asupra ei, 294 sq.; Democrit și Protagora despre tangente, 295 sq.; conul, suprafața segmentelor lui, 296 sq.; volumul lui, 296
teoria etică a lui Democrit, fragmentele, 297 sq.; caracterul general, 297 sqq.; netulburarea și mulțumirea sunt scopul, 299 sq.; cumpătarea și auto-supravegherea, 299 sq.; valoarea lui *aidos*, 300; ideile politice și sociale, 300 sq.; etica și fizica, în ce măsură se întrepătrund, 301 sq.
comparația cu fizica de mai târziu, 301 sq. ; preocupări filosofice, 302; atomii, numai o ipoteză instrumentalistă?, 302 sq.; teoriile atomiste și despre continuum, 303; materialism, 303; mecanism, 303 sq.
auzul, explicația dată de Empedocle, 158 sq.; de Anaxagora, 202; de Diogenes din Apollonia, 237; de atomiști, 273 sqq.

babilonienii, 59
Baeumker, C., 332 n. 5
Bailey, C., 207, 260, 360 n. 12, n. 14, 379 n. 2, 391 n. 5
Bambrough, J. R., 311 n. 3
Bauer, J. B., 334 n. 5
Baylis, C.A., 379 n. 6
Beare, J. L., 158
Beaufret, J., 309 n. 2
Beetham, F.G., 321 n. 5
Berkeley, G., 270, 304
Bernays, J., 31
Bidez, J., despre Empedocle, 94, 95
Bignone, E., 54, 95, 97, 111, 138, 144, 326 n. 4, 346 n. 12
Bion din Abdera, 379 n. 1
Boerhaave, H., 389 n. 2
Boll, F., 197
Bollack, J., 38
Bollus – Democrit, 268, 381 n. 7, 401 n. 17
Booth, N. B., despre Zenon, 70, 77; despre Melissos, 324 n. 11; despre Empedocle fr. (100), 147, 149, 348 n. 11
Borgeaud, W., 30
Bowra, C. M., 21, 24, 25
Boyle, Robert, 104, 383 n. 5
Brochard, V., 70, 322 n. 9
Broglie, L. de, 331 n. 1
bufnițe, 286

Burkert, W., 310 n. 6
Burnet, J., 17 sq., 21, 25, 33, 95, 119, 150, 200, 364 n. 26, 365 n. 8, 370 n. 3

cadavru, păstrează o anumită putere de percepție (Parmenide), 61, 63, 394 n. 11; (Democrit), 267
Cadmos, 141
Calea Lactee, teoria lui Parmenide, 57, 59; a lui Anaxagora, 197, 260; a lui Oinopides, 226
calități, concepute ca forțe active, 54, 360 n. 15; calități și substanțe, 185, 361 n. 29
Callias, 68
Calogero, G., 70, 70, 311 n. 2, 325 n. 8
cap, ca organ vital al percepției (Anaxagora), 202; sediu al intelectului la Democrit și alții, 266 sq. *Vezi și* creier
Cardini, M. T., 343 n. 16
carne, structura ei, potrivit lui Empedocle, 143 sq.; abstinența de la consumarea ei (Empedocle), 109
Cataudella, Q., 348 n. 1
cauzalitate, la Empedocle, 115 sqq.; la atomiști, 256 sqq.; teleologică *versus* mecanică, 256 sq.; viziunea greacă și cea modernă în contrast, 258
căldura, ca agent al generării, 55, 141, 201, 317 n. 15 (Anaxagora); ca agent al al solidificării, 131; căldura uterului, efectul ei (Empedocle), 147; esențială pentru viață, 61, 151; și focul, distinse de Democrit?, 273. *Vezi și* foc
cer cristalin, *vezi* cerul
cerc, căutarea cuadraturii lui (la Anaxagora), 177
cerul, ca tată, 55, 201, 397 n. 3; cristalin, 131, 132, 133
Chadwick, J., 398 n. 3
Chadwick, N. K., 310 n. 6
Chalmers, W. R., 23
Cherniss, H., 265, 316 n. 11, 323 n. 6, 341 n. 3, 359 n. 6, 363 n. 3, 386 n. 6, 392 n. 8
Chrysippos, 296
Cicero, despre explicația atomistă a gândirii, 280
ciclu al nașterilor (*vezi* și transmigrație), 165 sqq.; a lumilor (Empedocle), 120 sqq.
circularitate, *vezi* sfericitate
civilizație, evoluția ei, 289 sq.
Cleidemos, 226
Cleomenes, rapsod, 98
clepsidra, 148 sq., 150
Cleve, F. M., 360 n. 15, 362 n. 30
Cnidos, *vezi* medicină
coarne, 285
comete, explicarea lor, dată de Anaxagora, 198; urmat de Diogenes din Apollonia, 234; și Democrit, 260
continuitate, a realității la Parmenide, sqq.; la Melissos, 82
continuum, 75, 78, 79; teoriile despre continuum, 303
contrarii, 323 n. 2, 330 n. 11; la Parmenide, 54 sqq., 66 sqq.; clasificate ca active și pasive, 55; la Empedocle, 167; la Anaxagora, existența substanțială a, 185 sqq.; rafinamentul primelor teorii, 204
Copernic, 48
cordon ombilical, 286, 400 n. 8
Cornford, F. M., 20, 31, 49, 312 n. 11, 314 n. 2; despre Zenon, 70; despre Empedocle, 138; despre metoda experimentală, 150; despre teoria asupra materiei a lui Anaxagora, 183, 185, 186
corpuri cerești, originea lor, la Anaxagora, 194 sq. ; la atomiști, 254 sq.; mișcarea lor, explicația pitagorică și cea a lui Anaxagora în contrast, 204 sq.; invizibile (Anaxagora), 196; (Diogenes din Apollonia), 234. *Vezi și* stele, soare, lună
Cos, *vezi* medicină
cosmogonia, negată de Parmenide, 35 sq., 37, 39, 41; incompatibilă cu monismul, 52 sq.; la Parmenide, 54 sqq.; pitagorică, 58, 191; rezultă întotdeauna din trecerea de la amestec la separare, 123, 335 n. 2, n. 4; la Empedocle, 129 sqq.; la Diodor, 131; la Anaxagora, 190 sqq.; la Archelaos, 216 sq.; la Diogenes din Apollonia, 233; la atomiști, 252 sqq.
cosmologia, a lui Parmenide, 54 sqq.; a lui Empedocle, 132 sqq.; a lui Anaxagora, 195 sqq.; a lui Diogenes din Apollonia, 233; a atomiștilor, 259 sqq.
nedespărțită de studiul vieții animalelor și a omului, 221 sq.
cosmos, imposibil, potrivit lui Parmenide, 38; termen folosit pentru regiunea mediană a cerului (la pitagorici), 56; nu conține toată materia (Empedocle), 126; comparat cu un ou, 132 sq.; mărimea lui (Empedocle), 133; părțile dreaptă și stângă ale cosmosului, 133, 340 n. 4; unic la Anaxagora, 199 sqq.; scopul studierii lui (pentru pitagorici), 219; respiră (Diogenes și pitagoricii), 234; învelișul lui, 254 sq.; este rațional și însuflețit (Platon), 288. *Vezi și kosmos*, pol
cotiledoane, 238, 286, 400 n. 9
Covotti, A., 325 n. 14
Coxon, A. H., 50
Cratinos, 224
Cratylos, 226 sqq.
creier, 237 sq., 347 n. 10, 394 n. 10; identitatea creierului, a măduvei și a seminței, 224, 399

n. 7; psyche identificat cu (Hippon), 224. *Vezi și* Diogenes din Apollonia
Critias, 221, 289, 300
Cronos, 164
Croton, 98. (*vezi și* medicină)
culoare, bibliografie la, 397 n. 22; definiția ei (Platon), 154; explicația atomistă a ei, 272; patru culori fundamentale, 108; numai două (alb și negru), 396 n. 18; corespunzătoare elementelor (Empedocle), 331 n. 2; la Democrit, 272, 331 n. 2; la Platon, 396 n. 19, 397 n. 20
cunoașterea, umană și divină, 312 n. 10. *Vezi și* epistemologie
curcubeu, la Anaxagora și Empedocle, 199
cutremure, cauza lor (Anaxagora), 198 sq.; (Aristotel), 366 n. 2; (Democrit), 261

dafinul, tabu asupra lui (Empedocle), 162; cea mai elevată formă vegetală, 165
daimon, 167; numele Iubirii și Vrajbei la Empedocle, 138; sufletele ca *daimones* întrupate (Empedocle), 162, 169, 172 sqq.; *daimones* la Hesiod, 172
Darwin, Charles, 139, 399 n. 7
Davison, J. A., 205, 369 n. 1
Deichgräber, K., 316 n. 7
Delatte, A., 95, 348 n. 1, 402 n. 11
Demeter, 97
Demetrios (cinic), 405 n. 3
Demokrates, 297
Democrit, 17, 39, 58, 88, 150, 204, 220 sq., 222, 223, **242-245** și cap. VIII *passim*
  vizita la Atena, 220, 372 n. 7; a scris împotriva lui Protagoras, 221, 295 sq., 381 n. 1; despre perspectivă, 177, 273, 357 n. 4; despre lumea cealaltă, 268 sqq.; lucrările lui, în general, 267, 287
  data nașterii și viața, călătorii, întâlniri, 243 sq.; moartea amânată prin inhalarea de vapori, 401 n. 14; puteri magice renumite, 244, 381 n. 3
densitatea și raritatea, negate de Melissos, 82, 87, 89
Descartes, R., 29, 113, 303, 331 n. 1, 358 n. 12, 396 n. 8
Deucalion, 141, 225
devenire și distrugere, negate de Parmenide, 31, 35 sq.; de Melissos, 82; de Empedocle, 102, 108, 113; de Anaxagora, 178; de atomiști, 244. *Pentru* devenire, *vezi și* ființă
dialectica, tehnică inventată de Zenon, 69 sq.
Diels, H., 23, 24, 37, 38, 49, 309 n. 1, 309 n. 2, 312 n. 11, 326 n. 2; despre Empedocle, 94, 95
Dièς, A., 50, 170
Dietrich, A., 310 n. 5
Diller, H., 376 n. 6
Diocles, 146, 378 n. 2
Diodor din Sicilia, cosmogonia, zoogonia și preistoria la, 55, 142, 289, 345 n. 34, 371 n. 14, 382 n. 10
Diodoros Cronos, 321 n. 1
Diogenes din Apollonia, 86, 88, 91, 92, 221, 222, **229-239**; data nașterii și viața, 229 sq.; scrieri, 229 sq.; întoarcerea la monism: aerul ca *arché*, 230 sqq.; răspuns pluraliștilor, 231; răspuns eleaților, 231 sq.; acceptarea vidului, 232 sq.; relația cronologică cu Mellissos, 376 n. 6; cosmologie și meteorologie, 233 sq.; magnetism, 235 sq.; viața și inteligența, 236 sq.; senzația, 235 sq.; creierul, 237; creierul, 237 sq.; sângele, 237; fiziologia, reproducerea, 238; influența lui, 238 sqq.
Dionysos, 95, 169, 171, 353 n. 4
Diopeithes, decretul lui, 176, 205
Diotimos, 281
divinitatea, invizibilă și intangibilă (Empedocle), 168; asimilată cu (Empedocle), 168; a sufletelor, la Empedocle, 166, 169, 172, 172. *Vezi și* zeul
divizibilitatea, infinită, 73, 75, 279, 403 n. 8; (la Anaxagora), 187, 363 n. 13; a elementelor la Empedocle, 108, 114
Dodds, E. R., 25, 95, 310 n. 6
dreapta și stânga, distinse privitor la cosmos, 133, 340 n. 4; semnificația în embriologie și corespondența cu sexele masculin și feminin (Parmenide), 66; (Anaxagora), 202, 368 n. 9; (Empedocle), 346 n. 6
Dreptate, zeiță, la Parmenide, 22 sq., 57, 63, 310 n. 5; făcută de puterile chtoniene, 58; ca principiu cosmic, 219
dualism, esențial pentru cosmogonie (Parmenide), 52 sq.; al intelectului și materiei la Anaxagora, 204
durere, cauzată de contactul dintre neasemănători (Empedocle), 160, 189. *Vezi* și senzație
Dyroff, A., 379 n. 2

eclectism, 167 sq., 234
eclipse (Leucip), 391 n. 5
  ale soarelui, explicația dată de Empedocle, 135 sq.; explicația corectă dată de Anaxagora, 197 sq.
  ale lunii, explicația dată de Anaxagora, 197 sq.
ecliptică, înclinația sa, 391 n. 5
ekstasis, 95
Elea, 18
element, conceptul de, descoperit de Parmenide?, 316 n. 7; de Empedocle, 104; semnificație, 107
elementele, patru menționate de Melissos, 83
  la Empedocle (*vezi și* Empedocle), 89; propor-

ţiile lor în compuşii organici, 142 sqq.; ordinea lor în corpurile animalelor, 146; rolul lor în senzaţie, 153; călătoria spiritelor prin, 166, 167
când au fost prima oară deosebite, 103 sq.
transformabile mutual, la Platon şi Aristotel, 104
al cincilea element, 172
la Anaxagora, homoiomerii potrivit lui Aristotel, 184, 360 n. 11; însă în realitate, nu sunt corpuri cu adevărat fundamentale, 189 sqq.
la atomişti, 256 sq.
Eleusinia, 310 n. 5
emanaţii, teoria despre, la Empedocle, 135 sq.; rolul în senzaţie (Empedocle), 154 sqq.; în magnetism, 154, 235, 262; pentru vedere şi auz (atomiştii), 271 sq., 274
embriologie, 67; a lui Empedocle, 147 sq.; a lui Diogenes din Apollonia, 238; a lui Democrit, 286 sq.
embrion, hrănit prin sugere (Hippon), 225; (Diogenes din Apollonia), 238; (Democrit), 286; (hipocratic), 400 n. 13
Empedocle, 17, 55, 58, 59, 66, 67, 88, **93-173**, 96, 98, 113, 141, 151, 155, 161; o lucrare despre, a lui Zenon, 68; opus lui Melissos, 82, 83, 88 sq.; caracterul complex al lui, 93, 98 sqq.; cele două poeme ale lui comparate, 94 sqq., 101 sq.; religia şi ştiinţa la, 94 sq.
data naşterii, 96; relaţia cu Parmenide, 327 n. 3; activitatea politică, 97, 163; vizita la Thurioi, 98; moartea, 98; preocupările de medicină, 98 sq., 146 sq.; abilităţile tehnice şi miracolele, 99 sq.; scrieri, 100 sq.; comparaţiile tehnice, 100 sq., 131, 137, 151, 156, 342 n. 1; metoda de compoziţie, 100 sq., 112 sq.
despre limitarea simţurilor, 102 sq.
monismul abandonat, 103; cele patru rădăcini (elementele), 103 sqq.; divinitatea elementelor, 104 sqq., 167; elementele activate prin dorinţă şi aversiune, 114, 120, 123, 154, 337 n. 2; numele lor, 105 sq.; imuabilitatea, 106 sq.; mişcarea elementelor, 118 sq.
amestecul şi separarea înlocuiesc generarea şi distrugerea, 108; structura din particule a materiei, 108 sqq.; relaţia cu atomismul, 109
teoria porilor şi a emanaţiilor, 109 sq. (*vezi şi următoarea coloană*)
negarea vidului, 102; a devenirii şi a pieirii, 102 sq.
cauzele motrice: Iubirea şi Vrajba, 110 sqq., 119 sq.; cauze ale binelui şi răului, 114, 127, 162, 120 sqq.; acţiunile lor, atât fiziologice cât şi fizice, 114, 115, 155; întâmplarea, 116; necesitatea (Ananke), 117; semnificaţia acestei teorii a cauzelor motrice, 119
Sfera Iubirii, 119, 120 sqq., 168, 169 sq.; nelimitată, 121; în ce sens este o unitate, 121; înaintarea Vrajbei, 122 sqq.; introduce mişcarea, 122, 123, 130; lumea prezentă aparţine acestei epoci, 123 sq.; victoria Vrajbei, implică probabil extrema dezordine a mişcării, 123 sqq.; ordinea elementelor în. 125; probabil instantaneu, 125 sq.; Vrajba împinsă către circumferinţă, iar Iubirea spre centru, 126, 128 sqq.; înaintarea şi expansiunea Iubirii, 126; de ce două cauze motrice? consideraţii morale şi religioase, 127 sqq.
cosmogonia, 129 sqq.; în vârsta creşterii Iubirea a fost omisă, 123, 124, 128; prin separarea elementelor, 130; originea şi acceleraţia mişcării de rotaţie, 130; rolul focului, 131 sqq.
cosmologia: forma cosmosului, 132 sq.; dimensiune, 133; stele, 133; înclinaţia polului, 133 sq.; soarele, 133 sqq.; eclipsele lui, 135 sq.; emisferele de lumină şi întuneric, 133 sqq.; luna, 136 sqq.; pământul, 136 sq.; paralele cu cosmologia lui Parmenide, 137 sq.
viaţa: relaţia ei cu ciclul cosmic, 137 sq.; produsă de Iubire prin intermediul amestecului, 131, 137 sq.; de la membre separate la corpuri întregi, 138 sqq.; monştri, 139 sqq.; supravieţuirea celor mai pregătite, 139 sqq.; oamenii şi animalele în timpul creşterii Iubirii, 140; înaintarea Vrajbei: creaturile «brute», 140 sq., 142 sq., 347 n. 12, 353 n. 12; vârsta actuală, 141 sq.; arborii, cele mai vechi forme de viaţă, 123 sq., 141 sq.; analogia dintre viaţa vegetală şi cea animală, 141
structura compuşilor organici, 143 sqq.
relaţia dintre Iubire şi întâmplare în postură de cauze, 145 sq.
fiziologie, 146 sqq.; reproducere şi embriologie, 146 sqq.; menstră, 147; respiraţie, 147 sqq.; semnificaţia comparaţiei cu clepsidra, 150 sqq.; somn şi moarte, 151 sq.; nebunie, bine şi rău, 152 sq.
teoria cunoaşterii, 152 sq.; asemănătorul tinde către asemănător, 152, 168; senzaţia explicată prin pori şi emanaţii, 154 sqq., 157, 159; conştiinţa universală, 155; vederea, 156 sqq.; auzul, 158 sq.; mirosul, 159; gustul şi pipăitul, 159; plăcerea şi durerea, 160; concluzie: orice senzaţie depinde de contactul fizic, 161; magnetism, 154, 235
Purificările:, 94, **162 sqq.**; scopul lor, 162; la începutul lor, Empedocle îşi pretinde

divinitatea, 163 sq., 166; vârsta Iubirii, 163 sq., 353 n. 5; păcatul vărsării de sânge și al consumării cărnii, 164 sq.; transmigrația, 165; ierarhia ființei, 165; sufletele, spirite căzute, 166 sqq.; călătoria prin elemente, 166, 167; ororile ființei pământești, 167 sq.; co-existența contrariilor, 167; teogonia, 168; mântuirea prin viață pură și cunoașterea divinului, 168; teologie, 168 sqq.; Iubirea, Sfera și Intelectul divin, 169 sq.; Empedocle nu este monoteist, 170 sq.; Iubirea – suprema divinitate?, 172
sufletul, ambiguitatea termenului, 172; destinul final al, 173
Enna, 97
enthusiasmos, 95
epicureii, 143, 293, 366 n. 13, 401 n. 14
Epicur, 241, 250, 385 n. 4; deviația la, 390 n. 5; despre timp, 392 n. 4; a făcut inima sediul intelectului, 267; profesează caracterul muritor al sufletului, 267, 394 n. 11; despre auz, 273; despre plante, 401 n. 14
Epimenide, 24, 97, 162, 268, 366 n. 15
epistemologie (*vezi* și simțurile): cunoașterea corelată cu obiectul ei, 398 n. 1; (Platon), 42; a lui Anaxagora, 203 sq.; a lui Democrit, 278 sqq.; cunoașterea divină opusă cunoașterii umane, 203; pe locul secund după ontologie în gândirea greacă timpurie, 278, 398 n. 1
Er, mitul lui, 57, 268 sq., 317 n. 9
Eros, 124, 337 n. 3; la Parmenide, 317 n. 6; *eros* la Democrit, 298, 405 n. 4
Eschil, despre inundațiile Nilului, 199; despre evoluția civilizației, 289
eternitatea, 36 sq., 81
Etiopia, 199, 243, 261
Euclid, 49; spațiu euclidian, 47
Eudoxos, 303
Euripide, 28, 96, 106, 298; influențat de Empedocle, 171, 355 n. 9; preocupat de filosofia naturală, 176, 206, 221; discipol al lui Anaxagora?, 176, 205 sqq.; despre inundațiile Nilului, 199; despre evoluția civilizației, 289
evoluție, a ființei animale la Empedocle, 126, 139 sqq.; teoriile evoluționiste despre viață, *vezi* viața; a societății omenești, 289 sq.
existență, *vezi* ființa
experiment, 150 sq., 373 n. 6, 400 n. 13
extensiune, dacă este un atribut necesar al existenței (Parmenide), 46; (Empedocle), 114; (secolul al șaptesprezecelea), 358 n. 12

farfurii de aur, Italia de Sud
Farrington, B., 150
fasole, abținerea de la, 165, 245
ființa (*vezi* și Parmenide), ființa și devenirea la Platon, 42, 64, 92; în filosofia ioniană, 91 sq.; la Empedocle, 113; la Democrit, 283; ceea ce există trebuie să fie material, 382 n. 4
ființe bisexuale, 140
filosofi milesieni, 88, 91; criticați de Parmenide, 26 sq.; influența asupra lui Empedocle, 330 n. 11; spiritul lor în opera lui Anaxagora, 33, 183. *Vezi* și filosofia ioniană
filosofi presocratici, metodele de studiu ale, 93; cuprinderea termenului, 219, 372 n. 1
filosofia ioniană, 223; relația cu eleații, 91 sq.; spiritul lor, la Anaxagora, 175; întoarcerea la predecesori, 223, 225
foc, rolul activ al, la Parmenide, 54 sqq., 58; la Empedocle, 131 sq.; statutul său ontologic la Parmenide, 63; central (Philolaos), 58; ca agent de solidificare, 131 sq., 319 n. 1; rolul lui în apariția ființei (Empedocle), 140 sq.; căderea în jos a, cauză a tunetului etc. (Anaxagora), 199, 262; și aerul ca substanțe primare (Oenopides), 226; forma atomilor de (Democrit), 265 sq., 295; (Platon), 295, 393 n. 2
forța centrifugă, 341 n. 3
Francotte, A., 22
Frank, E., 177, 402 n. 8, 404 n. 10, 404 n. 12
Fränkel, H., 21, 25, 26, 36, 39, 40, **52**, 317 n. 12, 368 n. 4; despre Zenon, 73 sq., 78, 320 n. 3
Freeman, E. A., 96
Frege, G., 321 n. 8
Fritz, K. von, 301 sq., 311 n. 6, 395 n. 7
Furley, D. J., 147, 150

Gadamer, H.-G., 34, 39
Galilei, 304
gândirea chineză, paradoxurile în, 80 sq.; cinci elemente în, 330 n. 11; culorile și elementele în, 330 n. 11; lumea de formă unui ou în, 339 n. 2
gândirea indiană, 315 n. 3, 381 n. 3; patru elemente în, 330 n. 11
gândirea: obiectul gândirii trebuie să existe, 28 sqq.; explicația fizicalistă a (la Empedocle), 152 sqq.; (atomiștii), 276 sqq.; o au toate lucrurile, 61; (Empedocle), 155. Vezi și *logos*, *nous*, intelect, rațiune
Gaye, R.K., 320 n. 1
Gelon din Siracuza, 97
generarea și distrugerea, *vezi* devenire și pieire
Gershenson, D.E., 324 n. 7
gestația, perioada în cazul omului, 339 n. 6. *Vezi* și embriologie
Gigon, O., 318 n. 6, 327 n. 3, 359 n. 3, n. 4, 362 n. 1, 363 n. 9, n. 13, 367 n. 1
Gilbert, O., 91, 366 n. 13, 367 n. 1

Glaucos din Rhegion, 98
Gmelin, J. F., 331 n. 12
Gomperz, H., 86, 324 n. 11
Gomperz, T., 38, 86, 341 n. 3, 343 n. 17, 365 n. 3
Gorgias, 27, 35, 97, 100, 220, 279, 283, 320 n. 2; *Despre Non-existent sau despre Natură*, 27, 320 n. 2, 323 n. 2
Greenberg, D. A., 324 n. 7
greutate, 305; a elementelor, la Empedocle, 130, 337 n. 10. *Vezi* și atomiștii
grindină, 136, 199
gust: simțul gustului la Empedocle, 159; la Diogenes din Apollonia, 237; la atomiști, 274 sq.; două tipuri de explicație a (Theophrastus), 274

Haas, A. E., 349 n. 1
Hackforth, R., 348 n. 1
Hades (zeul), 103, 105
Hammer-Jensen, I., 270, 387 n. 5, 388 n. 16
Hasse, H., 70
Havelock, E. A, 394 n. 11, 310 n. 4
Heath, Sir T., 135, 365 n. 8, 403 n. 8
Hecataios din Abdera, 312 n. 2, 379 n. 1
Hector, 40
Heidel, W. A., 136, 318 n. 16, 320 n. 1, n. 3, 358 n. 7; despre argumentul lui Zenon, 70
Heinimann, F., 56
Heisenberg, W., 302
Hera, ca element la Empedocle, 103, 106 sq.
Heraclides din Pont, 99, 268, 332 n. 5
Heraclit, 19, 20, 47, 88, 102, 104, 223, 312 n. 10; atacat de Parmenide?, 17, 31 sq., 38; și gândirea indiană, 315 n. 3; și gândirea chineză, 80; comparat cu Empedocle, 112, 160, 164; «hrănirea stelelor» la, 255; l-a influențat pe Democrit, 297
heracliteenii, 26, 312 n. 2
Herbert, George, 399 n. 14
hermafroditii, 140
Hermes, 24, 169, 354 n. 14
Hermotimos, 24, 268
Herodot, 95, 98, 220, 223, 366 n. 13; despre inundațiile Nilului, 199
Heron din Alexandria, 348 n. 15
Hesiod, 56, 57, 58, 162; și Muzele, 20, 50; νοος la, 311 n. 8; Iubirea la, 124, 127; despre zeii exilați, 166, 167; *daimones* la, 172
Hestia, 58
Himera, 223
Himera, lupta de la, 97
Hipocrates din Chios, 228
Hipocrates din Cos, 221, 285
Hippias, 220
Hippodamos, 98
Hippon, 224 sqq.
Hölderlin, F., 94
Hölscher, V., 37, 42
Homer, limbajul lui, la Parmenide, 23, 40, 41, 45; și Muzele, 20, 50; diviziunea universului la, 103; Democrit despre, 291
homoiomerii, 184 sq., 206 sq.
Hüffmeier, F., 374 n. 1
Hume, D., 304
Huyghens, C., 331 n. 1
hilozoism, 61, 93, 104, 112, 120, 216, 229
Hyperion, 134

Iason, 141
iatromantis, 99
Idaios, 223, 226 sq.
identitate a indiscernabilelor, 376 n. 3
imaginea lumii, matematică, 51 sq., 253
imaterialitate, în legătură cu Parmenide, 33 sq.; cu Melissos, 86 sq.; cu eleații, 91; cu Anaxagora, 180 sqq.
imnuri, termen aplicat poemului lui Empedocle *Despre Natură*, 327 n. 12; limbajul imnic la Diogenes din Apollonia, 233
indivizibilitate, a realității, susținută de Parmenide, 37 sqq.; de Zenon, 73; de Melissos, 83; a atomilor, 247 sq.; trei înțelesuri ale, (Simplicius), 307
infinit, temporal, 46 sq.; spațial, nu este o concepție greacă timpurie, 47; la atomiști, 252, 253; cele două semnificații date de Aristotel, 75; al realității (Melissos), 83 sqq.; a Sferei lui Empedocle, 121. Vezi și *apeiron*
inima, funcția ei, la Empedocle, 147, 153; sediu al intelectului (corpusul hipocratic), 349 n. 3
inspirația, Democrit despre, 276, 291 sq.
Insulele Fericiților, 198
Intelectul: la Anaxagora, 88, 178 sqq. (*vezi* Anaxagora); dacă este distins de *psyche* la Anaxagora, 182, 201; identificat cu *psyche* la Democrit (Aristotel), 393 n. 1, 394 n. 9
intelectul divin la Empedocle, 168, 169 sqq., 172
la Democrit, 266, 277
identificat cu aerul de Archelaos, 216; de Diogenes din Apollonia, 233
Vezi și *nous*, gândire
ipoteza, utilizată de către Zenon, 69; atomii ca ipoteză, 302 sq.
Iubirea, la Empedocle, 96, 109, 110 sqq.; comparată de către Aristotel cu substratuum, 335 n. 9; la Parmenide, 57, 128; la Hesiod și în poemele orfice, 127, 132. *Vezi și* Empedocle, Eros
izvoarele de apă caldă, cum sunt explicate de către Empedocle, 151

întâmplare, relația cu necesitatea în gândirea greacă, 118 sq., 256 sqq.; concepția despre a lui Aristotel, 116; a lui Empedocle, 116 sqq.; la atomiști, 256 sqq.; ca noțiune subiectivă, 258 sq.; trei concepții despre, 258 sq.
întuneric, ca substanță, 135
înveliș, al cosmosului, 254 sq.

Jaeger, W., 21, 96, 170, 219, 232, 233, 312 n. 9, 334 n. 5, 354 n. 14
Jameson, G. J., 23, 45, 314 n. 2
jurământul: «marele jurământ» (Empedocle), 122 sq., 166; al zeilor pe Styx, 166

Kahn, C. H., 34, 318 n. 16, 326 n. 8, 327 n. 3, 375 n. 3
Karsten, E., 34
katharmos, semnificația cuvântului, 161 sq.
Kern, O., 94, 310 n. 5, 344 n. 29
Kerschensteiner, J., 380 n. 2, n. 8
kinesis, 40, 41
Kirk, G. S., 314 n. 3
Kore, 97
Kranz, W., 10, 23, 32, 94, 96, 101, 105, 134, 169
kosmos, scopul și utilizarea termenului, 220

Lachesis, 317 n. 9
Lämmli, F., 368 n. 4, 369 n. 3, 371 n. 15
Lampsacos, 175, 176, 355 n. 9
Lee, H. D. P. și secțiunea I. B. *passim*
lege, cosmică și umană, 219, 223; poziția lui Democrit față de, 300 sq.
Leibniz, G. W., 376 n. 3
Lémery, 275
Leon, P., 358 n. 11
lepton, 181 sq.
leu, cea mai elevată formă animală, inferioară omului (Empedocle), 165; Democrit despre lei, 286
leul din Nemeea, 366 n. 15
Leucip, 17, 39, 88, 150, 241-243 și cap. VIII *pasim*; influența lui asupra lui Diogenes din Apollonia, 229, 231, 232 sq., 375 n. 2; relația cu Democrit, 241 sq.; dacă a existat, 241; data nașterii, 242; scrieri, 242 sq.
limbaj, teorii despre originea sa, 289 sqq.
limită; vezi *peras*
linii incomensurabile, 403 n. 8
Lloyd, G. E. R., 346 n. 6, 368 n. 9, 369 n. 10
loc, Zenon despre, 77 sq.; Democrit despre, 383 n. 5
Locke, John, 304, 333 n. 3, 395 n. 8
Loenen, J. H. M. M., 323 n. 5, 324 n. 9, 325 n. 2, n. 6, n. 14
logos, 30, 32, 116, 170 sq., 316 n. 9; = proporție (Empedocle), 143
Long, A. A., 50, 51, 316 n. 5
Long, H. S., 327 n. 13
Lovejoy, A. O., 330 n. 7, 379 n. 6
lumea ca ou, 132, 388 n. 14
lumea, *vezi* cosmos
lumi, nenumărate, la Diogenes din Apollonia, 234, 234; la atomiști, 252 sq.
luna: lumină provenită de la soare, o descoperire a lui Anaxagora, 59, 136, 196, 260; cunoscută lui Empedocle, 135 sq.; lui Democrit, 260; descrierea ei la Parmenide, 59; alcătuită din aer solidificat (Empedocle), 136; asemănătoare pământului, cu munți și văi (Anaxagora), 197; (Democrit), 260; însă conținând foc, 197, 365 n. 9; nelocuită (credința pitagorică și orfică), 366 n. 15; asemenea unei pietre-ponce (Diogenes din Apollonia), 234; eclipsele ei, *vezi* eclipse
Luria, S., 278, 305, 349 n. 4, 361 n. 27

Magi, 243, 381 n. 4
magnetism, 349 n. 1; explicația dată de Empedocle, 154; de Diogenes din Apollonia, 235 sq.; de Democrit, 262
mama, rolul ei în reproducere, (*vezi* și sămânța), 55; pământul ca mamă, *vezi* pământ
mania, 151
Mansfeld, J., 20 cap. I A *passim*
Mare An, 226 sq., 264, 353 n. 3
mare, provenită din pământ (Empedocle), 137; teoria lui Anaxagora, 199; a lui Diogenes din Apollonia, 234; de ce este sărată (Anaxagora), 199; (Diogenes), 234 sq.; conține și apă pură, 137, 160, 392 n. 13; apă dulce extrasă din (Hippon), 225
masculin și feminin, la Parmenide, 66 sqq. *Vezi* și **sex**
matematică, a lui Anaxagora, 177; a lui Oinopides, 228; a lui Democrit, 294 sqq. *Vezi și* pitagoricii
materia, originară (Aristotel), 104; structura ei la Empedocle, 108 sqq.; și spiritul sau intelectul: relația dintre ele, 119 sq., 153, 171, 181; teoria lui Anaxagora despre (*vezi* Anaxagora), 182 sqq.
materialism, 181, 245, 382 n. 4; relația lui Parmenide cu, 33 sq.; relația lui Zenon cu, 74; simplist, în primele teorii ale senzației, 152 sq., 158, 159, 160, 277 sq.; al lui Diogenes din Apollonia, 236 sq.; explicitat de atomiști, 278, 303
Mathewson, R., 206
Mau, J., 305, 306, 322 n. 1
Maxwell, J. C., 331 n. 1
Maya, 315 n. 3
măduva, identitatea cu sămânța și cu creierul, 373 n. 6, 399 n. 7, 400 n. 13; agent al vieții, 268

măgari, sterilitatea lor, cum o explică Empedocle, 146 sq.; cum o explică Democrit, 287 sq.
McDiarmid, J. B., 386 n. 7
McGibbon, D., 406 n. 13
medicină, legătura cu filosofia și religia, 98 sq.; școala siciliană de, 98, 146, 333 n. 5; școala din Cos, 146, 394 n. 10; școala din Cnidos, 146; școala din Rhodos, 146; studiază *physis*-ul omului, 222; școala din Crotona, 373 n. 7; Democrit despre, 287 sq.
Melissos, 47, 53, 80-90, 232, 317 n. 5, 360 n. 15, 370 n. 3, 407 n. 2; data nașterii și viața, 80 sq.; relația cu Parmenide, 81 sq.; titlul lucrării sale, 323 n. 2; Natura realității, 8 sqq.; îl urmează pe Parmenide, dar îi dezvoltă concepția, 81 sqq.; realitatea nu «una prin amestec», 82, 89; negarea vidului, 82; a densului și a rarului, 82; indivizibilitatea dedusă din imobilitate, 83; negarea pluralității și a schimbării, 83; îl contrazice pe Parmenide considerând realitatea infinită, 83 sqq.; realitatea nu are un corp sau grosime, 86 sqq.; nu simte durerea, 88 sq.; însufletirea ei, 88; este divină?, 325 n. 16; relația cu Anaximene și Diogenes din Apollonia, 82, 88, 376 n. 6; cu Empedocle, 82, 83, 89 sq.; cu atomiștii, 89 sq., 245, 325 n. 4
Menandru, 298
menstră, 67, 147, 346 n. 6
meteoriți, *vezi* Aigospotamos, stele (căzătoare)
Meton, astronom, 226, 228
Meton, tatăl lui Empedocle, 98
Metrodoros, 59, 199, 252, 379 n. 1
Mettrie, J. de la, 303
Meuli, K., 310 n. 6, 311 n. 8
microcosmos, termenul a fost pentru prima dată aplicat omului de către Democrit, 288
microcosmos – macrocosmos, analogia, 219, 225, 288 sq.; la Diogenes din Apollonia, 239
Millerd, C., 134, 144, 326 n. 9, 329 n. 5, 330 n. 11, 333 n. 1, 334 n. 1, 335 n. 3, 336 n. 9, 343 n. 17
Minar, E. L., 141, 309 n. 4, 334 n. 5, 353 n. 5
Minotaur, 140
miros, simțul, la Empedocle, 159; la Diogenes din Apollonia, 237; nu este tratat de Democrit, 275
misticism, natura misticismului grecesc timpuriu, 88
mișcare circulară, conexiunea cu activitatea rațională, 264
mișcarea, negată de Parmenide (*vezi* Parmenide), 31, 78; argumentele lui Zenon împotriva ei, 75 sqq.; dacă este posibilă fără vid, 107, 245, 248; reintrodusă de Empedocle, 103, 107, 122; asociată cu pluralitatea, 124; a avut un început în timp (Anaxagora), 181, 191; cauza ei, la Empedocle, 112; la Anaxagora, 179; la atomiști, 247 sqq. Vezi și *kinesis*
moartea, explicația ei, la Empedocle, 151; la Anaxagora, 202, 368 n. 8; la Democrit, 267; momentul morții, nesigur (Democrit), 267; reînvierea celui în aparență mort, 99, 269 sq. *Vezi și* cadavru
Mochus, 381 n. 3
Moira, *vezi* soartă
More, Henry, 358 n. 12
Morrison, J. S., 20, 205, 317 n. 8, n. 10, 318 n. 16, 372 n. 6
Mugler, C., 276, 316 n. 8, 337 n. 5, 341 n. 3, 350 n. 12, 380 n. 7, 384 n. 10, 396 n. 16, n. 17
Musaios, 52, 162
Muză, Muze, 20, 23; a lui Empedocle, identificată cu Logosul adevărat de Hippolytos, 171, 355 n. 7
muzică, efectul tămăduitor al, 401 n. 17; Democrit despre, 289

Natorp, 405 n. 7
natura: antiteza natură-convenție, 223 sq.; la Archelaos, 215 sq., 217; și educația, importanța prin comparație a, 300, 301. Vezi și *physis*
Nausicaa, 45, 353 n. 4
Nausiphanes, 379 n. 1
necesitatea (Ananke), la Parmenide, 39, 40, 41, 57 sq., 63, 317 n. 6; în *Republica* lui Platon, 40, 57; în teogonia orfică, 40; ca zeiță atotputernică, 41; la Empedocle, 117, 167; relația cu hazardul în gândirea greacă, 118 sq., 256 sqq.; drept cauză internă, 258
Needham, J., 80 sq.
nemurire, la Aristotel, 28; negată de Anaxagora, 202; de către Democrit, 267 sq. Vezi și *daimon*, divinitate, suflet, transmigrație
neoplatonicii, comentatori ai gândirii timpurii, 127
Nestis, 103, 105, 106, 143
Nestle, W., 89
Newton, Isaac, 113, 302, 326 n. 2
Nicol, A. T., 403 n. 8
Nietzsche, F., 93
Nil, inundațiile, explicațiile date de Anaxagora și tragici, 199; de Oinopides, 228; de Diogenes din Apollonia, 234; de Democrit, 261 sq.
noapte, în cosmologia lui Parmenide, 49, 51, 54 sqq., 317 n. 12; zeița, 337 n. 4; produsă de umbra pământului (Empedocle), 135. *Vezi și* zi
Noël, G., 70
noeton, 33 sq.
nomos (pentru opoziția cu *physis*, *vezi* natura), semnificația cosmică a, 219; poziția lui Democrit față de, 300 sq.
nous, *noein*, 28 sqq., 38, 44; divinitatea lui, la Aristotel, 29, 173; Aristotel susține că nu

există distincție între *nous* și *psyche* la Anaxagora, 182; nici la Democrit, 277, 394 n. 9. *Vezi și* intelect, gândire
nume, 43, 290 sqq., 312 n. 11

O'Brien, D., 128 sq., 336 n. 7, 336 n. 8, 337 n. 4, n. 11
observația, utilizată de Empedocle, 137
Oceanos, 41
ochi, 156, 157, 236, 272
Odiseu, 41
Oedip, 161
oglinzile, care aprind, 134; explicația imaginilor în oglindă, la Empedocle, 158 sq.; la Platon, 158
Oinopides, 226, 365 n. 4
Oken, L., 333 n. 4
Olimp, ca sferă a stelelor fixe, în pitagorism, 56; și Empedocle, 340 n. 9
ombilic, rolul lui, la Empedocle, 147
Onians, R. B., 40, 313 n. 1
Onomacritos, 97
ontologie, preeminentă în gândirea greacă timpurie, 278, 307
Orfeu, 162
orficii, 97, 138, 167, 172, 173, 353 n. 4, 354 n. 14
os, structura lui (Empedocle), 143 sq., 345 n. 8
Osiander, 407 n. 4
ou, cosmosul comparat cu, 132, 388 n. 14
Ouranos, ca regiune sublunară, în pitagorism, 56
Owen, G. E. L., 19, 23, 27, 29, 34 sq., 37, 45, 47, 51, 62, 71, 313 n. 4, 314 n. 1-3, 322 n. 1

Palamedes, 69
panspermia, 192, 359 n. 6
paradoxuri, ale lui Zenon, 75 sqq.; chinezești, 80 sq.
Parmenide, 17-67; data nașterii, 17 sq.; activitatea politică, 18; este pitagoric?, 18; scrieri, 18 sq.; relația dintre cele două părți ale poemului, 18 sqq.; influențat de Xenofan, 41
  prologul, 20 sqq.; pretinde inspirația divină, 20 sq.; călătoria în carul soarelui, 21 sq.; întâlnirea cu zeița, 23; elementele șamanice, 24 sq.; lui Hippon cu, 224 sq.
  este negată certitudinea simțurilor, 19 sq., 31, 32, 38; metoda logică, 46
  cele două căi, 25 sqq.; semnificația lui «este», 26 sqq., 35 sq.; trăsăturile lui «ceea ce este», 27, 33 sqq.; imposibilitatea neființei, 28; identitatea lui «ceea ce este» cu obiectul gândirii, 28 sqq., 30 sq.; «ceea ce nu este» nu poate fi gândit și nici rostit, 28 sqq.; «a treia cale», confuzia dintre ființă și neființă, 31 sq.; temele atacurilor lui, 31 sqq.; realitatea inteligibilă, nu sensibilă, 33; «ceea ce este» nu se naște și nu piere, fiind în afara timpului, 33 sqq., 91; este indivizibil, 37 sqq.; nemișcat și întreg (finit), 39 sqq.; îl identifică el cu gândirea?, 44 sq., 88; nu este supus modificărilor calitative, 45; este asemenea unei mingi, 45 sqq.; are întindere în spațiu?, 46 sqq.
  Parmenide, calea falsă a aparenței, 50 sqq.; relația dintre ființă și fenomene, 51 sq., 62 sq.; justificarea descrierii lumii fenomenale, 51 sq.; «două forme»: cosmogonia pretinde dualitatea, 52 sq.; Lumina și Noaptea, 54 sqq.; cosmologie, 56 sqq., 390 n. 2; teogonie, 56; Zeița, 56 sqq., 129; pământul, forma lui etc., 58 sqq.; astronomia, 58 sq.
  teoria senzației și gândirea, 59 sqq.; *psyche*, 61 sq.
  corespondențe între prolog și părțile principale ale poemului, 62 sq.; adevărul este față de aparență ca ființa față de devenire, 63; limitele limbajului, 63; comparația cu Platon, 64 sq.; fenomenele sunt ireale, dar pot fi asemănătoare cu realitatea, 65 sq.
  contrariile, 66 sqq.; masculin și feminin, 66 sq.
  relația lui Zenon cu, 68, 69, 72 sq., 78 sqq.; lui Melissos cu, 81 sqq., 83, 85, 324 n. 6
  divinitatea la, 325 n. 16
  atitudinea lui Empedocle față de, 102 sqq., 137 sq.; a lui Anaxagora, 177
Patin, E., 311 n. 2
Pausanias, discipol al lui Empedocle, 101, 328 n. 8
păianjeni, Democrit despre, 286
pământ
  ca element pasiv, 55 sq.
  ca mamă a vieții, 55, 58, 58, 61, 141, 142, 201, 217, 346 n. 8; fluid și asemănător cu laptele, 217, 371 n. 14
  ca planetă (Philolaos), 58
  asociat cu Dreptatea, 58
  forma lui, la Parmenide, 58 sq.; la Empedocle, 136; plat la Anaxagora, 198; și la Leucip, 260; concav (Archelaos), 216; (Democrit), 260
  împărțit pe zone, 59
  este aer condensat (Parmenide), 59
  uscarea lui, 131
  motivul poziției centrale (Empedocle), 136; (Anaximandru), 261
  se deplasează pe aer (Anaxagora), 198; (Archelaos), 216; (atomiștii), 261
  porozitatea lui, 198
  există depresiuni locuite și izolate pe, 200
  plutește pe apă, 225
  mișcarea lui, 260 sq.
Peck, A. L., 183, 184, 193, 333 n. 4, 362 n. 31, 363 n. 3
peras, *peirar*, la Parmenide, 40, 41 sq., 46, 63
percepție (*vezi* și senzație), prezentă într-o anumită măsură în toate, 61; (Empedocle), 155

Pericle, 96, 176; discipol al lui Zenon, 68; învins de Melissos; legăturile cu Anaxagora, 175, 176
Persefona, 166
perspectivă, 177 sq.
pește, 66, 67; hrănit de apa proaspătă din mare (Empedocle), 137, 160; (Democrit), 286, 392 n. 13; respiră prin branhii (Anaxagora), 202; (Diogenes din Apollonia), 238
Pfligersdorffer, G., 112, 130, 336 n. 4
Phaethon, 21, 23
Phanes, 132, 140
Philistion, 98, 146, 149, 333 n. 5
Philolaos, 347 n. 12, 366 n. 15, 378 n. 2; cosmologia lui, 58, 255; teoria despre soare, 134; maestru al lui Democrit?, 243
Philoponos, 127, 118
physis (φύσις), 118, 221 sqq.; la Empedocle, 153, 330 n. 7; drept cauză, 258. *Vezi și* natură
piele, a cosmosului, 132
pietre, originea lor (Empedocle), 131
Pindar, 95, 97, 166 sq., 223
pipăit, toate senzațiile reduse la acesta (Empedocle), 159; la atomiști, 270, 281
Pitagora, 24, 58, 59, 97, 165, 206, 221, 276, 312 n. 2, 352 n. 9, 353 n. 5, 366 n. 15
pitagorism, 19, 41, 88, 89, 90, 97, 98, 136; vidul pentru, 39, 48, 248; opus lui Parmenide, 37, 48 sq.; datoria lui Parmenide către, 65; diviziunea cerului pentru, 56; cosmologii ale, 58; opuse celei atomice, 263; despre soare, 226; astronomia pentru, 390 n. 2; tabelul opușilor la, 55, 66; atacat de Zenon?, 69, 73, 74, 77; relația față de Melissos, 88; accentul asupra matematicii, 93, 204; cele patru elemente pentru, 103; teoria despre vedere, 156; asimilarea cu divinul, 168; a susținut că luna este locuită, 366 n. 15; religia și știința în, 204 sq.; scopul studierii cosmosului, 219; relația față de atomism, 244; concepția despre timp, 264; despre hrănirea prin miresme, 401 n. 14
Planck M. (citat), 51 sq., 302
planete, 260, 390 n. 2
plante, la Empedocle, 342 n. 10, 342 n. 7; ca «animale cu rădăcinile în pământ», 142, 201, 401 n. 14; simt și gândesc (Empedocle și Anaxagora), 142, 201, 287; Cleidemos despre, 226; Diogenes din Apollonia despre, 238, 378 n. 4, 401 n. 14; Democrit despre, 286. *Vezi și* arbori
Platon, 40, 43, 44, 47, 50, 91, 162, 172, 217; despre data nașterii lui Parmenide, 17; referitor la vorbirea despre «ceea ce nu este», 29; îndatorat lui Parmenide, 33, 36 sq., 41 sq., 48, 64 sq.; lui Empedocle, 146; sfericitatea la, 48; despre Zenon, 68, 69, 72; despre Anaxagora, 179 sq., 327 n. 3; «deplasarea circulară» la, 149, 331 n. 1; despre *mania*, 151; despre cauzele fizice ale bolilor psihice, 152; teoria despre vedere, 156, 350 n. 15; ciclul reîncarnărilor la, 166, 353 n. 3; preocuparea pentru cauzele secundare, 180; pentru depresiunile de pe suprafața pământului, 200; despre înrudirea dintre plante și oameni, 368 n. 6; relația cu Democrit, 265, 283, 304, 384 n. 11, 387 n. 5; despre mișcarea circulară și inteligență, 264; despre timp, 265; a localizat intelectul în cap, 266; despre culori, 396 n. 19; a susținut că universul are suflet și rațiune, 288; despre teoriile asupra limbii, 290; atomismul lui (*vezi* și focul), 302
plăcerea, produsă prin contactul între asemănători (Empedocle), 152, 160; relația cu gustul, 377 n. 7; concepția lui Democrit despre, 299
pluralitatea, negată de Parmenide, 33; de Zenon, 72 sqq.; reintrodusă de Empedocle, 103; asociată cu mișcarea, 103; la atomiști, 244, 245 sq.
poemele orfice, 165, 353 n. 12; utilizarea lor de către Parmenide, 23 sq.; teogonie, 40, 140, 164; Iubirea în, 127, 132; lumea-ou, 132; *Lithica*, 351 n. 3
pol, celest, înclinația lui, 132 sq., 196, 216, 365 n. 3
Polybios, 322 n. 1
Popper, K. R., 302, 331 n. 1, 407 n. 1, n. 12
pori, 149; la Empedocle, 109 sq., 147; rolul lor în senzație (Empedocle), 154 sqq.; (atomiștii), 271 sq., 274; în magnetism, 154, 235, 262
Poseidon, 103, 163, 164
posesiune, divină, 151
prester, 199, 262
Prodicos, 220
Prometeu, 61, 131, 289, 311 n. 8
profeție, 163, 276
proporție, în combinațiile elementelor (Empedocle), 143 sq.; dacă se referă numai la substanțele organice, 144 sqq.
proporțiile elementelor în compuși (Empedocle) 295 sqq.
Protagoras, 68, 96, 98, 215, 220, 221, 289; opus lui Democrit, 221; discipol renumit al lui Democrit, 381 n. 1; subiectivismul lui, 221, 279; despre tangente, 295 sq.
psyche, 151, 172, 201; localizat în piept (Parmenide), 60, 61; identificat cu creierul (Hippon), 224; două funcțiuni principale ale, 235; la Diogenes din Apollonia, 235 sq.; la atomiști, relația cu focul, 265 sqq.; concepția lui Socrate despre, 301. *Vezi și* Intelect

purificări, mijloacele lor, 161 sq.
putrefacție, originea vieții din, 345 n. 6

rațiunea, opusă simțurilor de Parmenide, 33, 38. Vezi și *logos*, Intelect, *nous*
Raven, J. E., 26, 49, 70, 185, 192, 324 n. 11, n. 12, 325 n. 6, 361 n. 24, n. 25
rău, problema lui, 355 n. 3; limitat la lumea sublunară, 355 n. 8
râurile, cum se formează (Anaxagora), 199
realitatea (lumea) sensibilă și inteligibilă, 18 sq., 55, 64, 171, 200, 212, 303
reflexia, la Empedocle, 133, 158 sq.; ca explicație a vederii (atomiștii), 271 sq. *Vezi și* oglinzi
regres infinit, într-un argument, la Zenon, 78, 79; la Anaxagora, 363 n. 13
Reich, K., 309 n. 1
Reiche, H. A. T., 170, 333 n. 2, 347 n. 12, 348 n. 2, n. 11
Reinhardt, K., 32, 34, 35, 50, 65, 323 n. 3, 326 n. 10, 330 n. 11
reîncarnare, *vezi* transmigrație
relativitate, a senzației și a judecății, 223 sq.; (Diogenes din Apollonia), 237, 378 n. 10; (Protagoras), 221, 279; (atomiștii), 269 sq., 270, 277
religie chtoniană, în Sicilia, 97
religie, și știință în Grecia antică, 94 sq., 204 sq. *Vezi și* religia chtoniană, divinitate, zeu, și nume ale zeilor
Renan, E., 93
reproducere, explicația oferită de Empedocle, 146 sqq.; la Anaxagora, 202; la Hippon, 373 n. 6; la Diogenes din Apollonia, 238; la Democrit, 286 sq.
respirație, a nou-născutului, 147 sq., 238, 378 n. 2; explicația dată de Empedocle, 147 sqq.; de Platon, 149; a peștelui (Anaxagora), 202; (Diogenes din Apollonia), 238; toate substanțele respiră (Diogenes), 235; rolul vidului în, (Diogenes), 238; viața menținută prin, (la atomiști), 267
Rhodos, *vezi* medicină
Rohde, E., despre Empedocle, 81
Ross, Sir David, 148, 322 n. 1
Rostagni, A., 60, 330 n. 6, n. 9, 353 n. 5
Russell, Bertrand, 70, 319 n. 2

Sainte-Beuve, 311 n. 7
Sambursky, S., 248, 376 n. 3, 395 n. 7
Sandbach, F. H., 351 n. 3
sânge, compoziția lui (Empedocle), 144; ca organ al cunoașterii (Empedocle), 145, 151, 152 sq.; funcția lui la Diogenes din Apollonia, 237
Santillana, G. de, 38, 49, 317 n. 15
sarea, extracția de, în Sicilia, 132. *Vezi și* marea
săgeată, paradoxul ei, 76
sămânță, a cosmosului (pitagoric), 191; «semințele» materiei (Anaxagora), 192 sqq.; semințele căzute din cer (Anaxagora), 201
scepticism, 278, 282
schimbare, negată de Parmenide, 31, 32; problema schimbării, 302. *Vezi și* ἀλλοίωσις în indexul de cuvinte grecești
Scholz, H., 70
Schottlaender, R., 38
Schrödinger, E., 331 n. 1
Selinus, 110
semen, 224, 399 n. 7; din partea ambilor părinți (Empedocle), 146; din partea ambilor părinți (Anaxagora), 202; din partea ambilor părinți (Hippon), 225; din partea ambilor părinți (Democrit), 286; din partea ambilor părinți (hipocratici), 400 n. 13; numai de la tată (Diogenes din Apollonia), 238. *Vezi și* creier
semințe de mei, într-un argument al lui Zenon, 78
senzație, prin contrarii sau prin asemănători, 60; prin asemănători (Empedocle), 152 sq.; prin neasemănători (Anaxagora), 202; nu se diferențiază de gândire (Parmenide), 60 sq.; Zenon despre, 78; atribuită plantelor (Empedocle, Anaxagora), 142; explicația ei, oferită de Empedocle, 152 sqq.; depinde de contactul fizic, 161, 269; însoțită de durere (Anaxagora), 160, 202; umezeala necesară pentru (Hippon), 224, 373 n. 7; Cleidemos despre, 226; Diogenes din Apollonia despre, 236 sq.; nu este identică cu stimularea unui organ individual, 236, 239; la atomiști: relativitatea ei, 269 sq., 270; teoriile despre, 269 sqq. (*vezi și* atomiștii). *Vezi și* materialism
Servet, Michael, 346 n. 13
sex, distincția sexelor, 65 sqq.; determinat de Vrajbă (Empedocle), 344 n. 23; factori explicativi (Empedocle), 147; (Anaxagora), 202; (Hippon), 225; (Democrit), 286; (hipocratici), 400 n. 13; dorință sexuală (Empedocle), 138, 141
Sextus Empiricus, 278, 279, 283
sfericitate, semnificația în gândirea greacă, 47
Sicilia, 97 sq., 132. *Vezi și* medicină
Simplicius, critic al lui Empedocle în privința ciclului, 335 n. 3; comentariu asupra criticii lui Platon asupra Anaxagora, 180 sq.; cunoașterea lui Democrit, 381 n. 7
simțuri, condamnate de Parmenide, 19 sq., 31, 33, 38; de Platon, 42; inadecvate, dar necesare (Empedocle), 102 sq.; caracterul limitat al, (Anaxagora), 192, 203
soare, carul lui, 21 sq.; oameni «născuți din soare», 55, 318 n. 6; descrierea lui făcută de Empedocle, 133 sqq.; o piatră incandescentă

mai mare decât Peloponezul (Anaxagora), 197; aceeași dimensiune cu a pământului (Anaximandru), 197; mai mare (Aristotel), 198; nu a strălucit întotdeauna deasupra pământului (Archelaos), 216; a deviat de la cursul anterior, 196; eclipsele lui, *vezi* eclipse; asemenea unei pietre ponce (Diogenes din Apollonia), 234; sursa focului său (Leucip), 260
soartă (Moira), la Parmenide, 40
Socrate, 96, 172, 217, 301; întâlnirea cu Parmenide, 17, 220; cu Zenon, 72; asocierea cu Archelaos, 215; ca punct de cotitură între filosofiile despre natură și om, 219; a fost primul care a căutat obținerea definițiilor, 294; teoria etică în legătură cu Democrit, 297
sofiștii, 117, 203, 217, 220, 223, 228, 300; reacția față de eleatism, 27, 44
Sofocle, 96, 199
Solmsen, F., 313 n. 4, 317 n. 12
Solmsen, L., 343 n. 16
Solon, 220, 225
solstiții, explicația lor oferită de Empedocle, 135; de Anaxagora, 197, 366 n. 13
soma, semnificația ei, 86
somn, cum îl explică Empedocle, 151; Anaxagora, 202; Diogenes din Apollonia, 236; atomiștii, 267
sophos, termen implicând puteri supraumane, 275
spațiu, infinitatea lui, nu a fost un concept grecesc timpuriu, 47. *Vezi și* vid, loc
Speusippos, 309 n. 4
spirit (*vezi* și materie), modul de existență al, 358 n. 12
Spoerri, W., 345 n. 34
stadion (teren de sport), paradoxul lui, 76 sqq.
stele: din foc comprimat (Parmenide), 59; de foc (Empedocle), 133; exhalații ale pământului (Xenofan), 133; pietre incandescente provenite de pe pământ (Anaxagora), 194 sq.; din aerul arzător (Archelaos), 216, 217; din lipsa de căldură (Anaxagora), 196; stele căzătoare (Anaxagora), 198; identitatea dintre cele de dimineață și cele de seară, 59; asemenea cu piatra ponce (Diogenes din Apollonia), 234; ca sălașuri ale sufletelor, în pitagorism, 318 n. 6. *Vezi și* corpuri cerești
stephanai, 57
Stewart, Z., 405 n. 3
stoicism, 62, 264, 303, 376 n. 3, 393 n. 8, 401 n. 14
Stokes, M. C., 314 n. 3
substanța: «contrariile» ca substanțe la Anaxagora, 186; distincția dintre substanță și calitate, 185, 362 n. 29
«substanța intermediară», între apă și aer sau aer și foc, 226, 375 n. 1
suflet (vezi și *psyche*), ambiguitatea termenului în legătură cu gândirea greacă, 172; ca spirit divin (Empedocle), 162, 166 sqq. (vezi și *daimon*); este muritor (Democrit), 267 sq.
Sibaris, 98

șamanism, 21, 24, 25
șapte, semnificația numărului, 225
școala eleată, 17 sqq.; critica lui Aristotel asupra, 87; relația cu ionienii, 91 sq.; două posibile răspunsuri la, 92; răspuns la, al lui Empedocle, 102 sqq.; răspuns la, al lui Anaxagora, 178, 183, 363 n. 9; răspuns la, al atomiștilor, 244 sqq., 249, 279 sq., 302

tangente, Protagoras și Democrit despre, 295 sq.
Tannery, P., 207, 318 n. 19, 320 n. 3; despre Zenon, 69, 70, 77; despre «asemănător spre asemănător», 118
tautologie, la Parmenide, 26 sq., 30
Taylor, A. E., despre Zenon, 70, 80, 321 n. 1; despre teoria asupra senzației a lui Empedocle, 350 n. 10, 350 n. 15; despre școala lui Anaxagora, 355 n. 9; despre viața lui Anaxagora, 205
teleologie, 116, 118, 179, 201, 203 sq., 257, 284, 343 n. 17; la Diogenes din Apollonia, 229, 375 n. 1; *versus* mecanicism, 303
teogonie, a lui Parmenide, 56 sqq. *Vezi și* poemele orfice
teorii subiective despre senzație și cunoaștere, *vezi* relativitate
tetraktys, 103
Thales, 59, 104, 224
Themis, 23, 40, 58, 63
Theognis, 101
Theophrastus, 309 n. 1; critica lui Empedocle, 155 sq.; critica atomiștilor, 269, 272, 282 sq.
teoria pangenezei, 192
Theron din Acragas, 97 sq.
Thrasidaios, 97
Thurioi, 98 sq., 220
timp, continuu sau discontinuu?, 76; începutul lui, 324 n. 7; la Platon, 265; nu are început, la Democrit, 265; concepția atomistă despre, 263 sqq.; concepția ciclică despre, 264; material (Aenesidemos), 393 n. 10; unitățile imperceptibile ale, 272 sq.
Titan, ca nume pentru *aither*, 129, 134; pentru soare, 134 sq., 340 n. 8
titanii, 171, 350 n. 1
Topitsch, E., 319 n. 6
Toulmin, S., 303, 407 n. 8, n. 10
transmigrația sufletelor, 142; la Pindar, 97; la Empedocle, 155, 165. *Vezi și* ciclul nașterilor
trăznete, 262
Tucidide, fiul lui Melesias, 176, 205

Tugwell, S., 30
tunet, explicația oferită de Anaxagora, 19; de Diogenes din Apollonia, 234; atomic, 262; de Anaximene, 392 n. 15
Tyche (zeița), 390 n. 9; *Vezi* și întâmplare

umanitatea, originea ei (Empedocle), 140; (orficii), 353 n. 4; (Archelaos), 217
cele mai înalte tipuri ale (Empedocle), 163, 165 sq.; studiul ei, nedespărțit de filosofia naturalistă, 221 sq., 380 n. 7; omul ca discipol al animalelor (Democrit), 221, 288; omul ca mașină, 303. *Vezi și* viață, civilizație
unitate, a Ființei la Parmenide, 33, 36; în ce măsură se poate aplica Sferei lui Empedocle, 121 sq.; asociată cu repausul, 124; nu se obține prin atingere (atomiștii), 382 n. 2, 389 n. 22
urechea, 158 sq., 237

vărsare de sânge, marchează căderea din starea de inocență (Empedocle), 164 sq., 166
vânturi, controlate la Empedocle, 99; explicația lui Anaxagora, 199; la atomiști, 262; cauza tunetului, 234; etesiene, 99, 261
Vârsta de Aur, 128, 288, 337 n. 2; la Empedocle, 164 sq.
vederea, teoriile grecești despre, 156 sq.; la Empedocle, 156 sqq.; la Anaxagora, 202; Cleidemos despre, 226; la Diogenes din Apollonia, 236; la atomiști, 271 sqq.
Verdenius, W. J., 21, 26, 39, 50, 51, 60, 107 sq., 309 n. 3, 350 n. 12
vertebre, originea acestora (Empedocle), 117
vidul, negat de Parmenide, 39, 314 n. 3; de Melissos, 82; de Empedocle, 102, 109; de Anaxagora, 198; susținut de Diogenes din Apollonia, 232 sq.; susținut de atomiști, 244 sq., 248, 302
vise, explicația atomistă, 294
Vlastos, G., 23, 37, 43, 44, **192, 301 sq.**, 317 n. 12, 318 n. 3, 324 n. 11, 360 n. 15, 361 n. 26, n. 29, 362 n. 30, 363 n. 14, 405 n. 17; despre Empedocle, 95; despre indivizibilitate, 304
vortex, la Empedocle, 123, 195; menține pământul în poziția lui, 125, 136; originea lui, 130; la Anaxagora, 179, 193 sq.; (accelerarea lui), 195; la atomiști, 249, 254, 261
Vrajba, la Empedocle, 110 sqq. (*vezi și* Empedocle)
Vos, H.,, 22

Waerden, B. L. van der, 70
Wasserstein, A., 357 n. 6, 403 n. 8, 405 n. 15
Weiss, H., 284, 398 n. 1
Weizsäcker, C. F. von, 302, 315 n. 3
Wellmann, M., 268
Whewell, William, 361 n. 29
Whitehead, A. N., 319 n. 2
Wightman, W. P. D., 150
Wilamowitz, U. von, 169, 317 n. 15, 335 n. 6, 351 n. 3, 352 n. 7, n. 9, 354 n. 14, 370 n. 3
Willey, B., 358 n. 12
Woodbury, L., 43

Xeniades, 279
Xenofan, 17, 20, 46, 47, 88, 223, 226, 312 n. 10, n. 2; maestru renumit al lui Parmenide, 91; influența asupra lui Parmenide, 40, 47, 18 sq.; precursor al eleaților, 92; al lui Empedocle, 122, 135; stelele la, 133; sori succesivi la, 135; teologia lui, 121, 168 sq., 169, 170, 264; preocupat de problemele obștești, 219; teoria ciclică, 264

Zafiropoulo, J., 322 n. 1
zăpada, este neagră (Anaxagora), 360 n. 16
zeificare, 99 sq., 328 n. 5. *Vezi și* apoteoză
Zeller, E., 90, 291, 402 n. 5 și *passim*
Zenon din Elea, 17, 18, 68-80, 249, 279, 324 n. 10; data nașterii și viața, 68 sq.; scrieri, 68; inventator al dialecticii, 69 sq.; s-a opus pitagoricilor, 320 n. 1; supraviețuirea operei lui, 320 n. 3; istoria interpretărilor lui, 69 sqq.; notă bibliografică, 71 sqq.; relația cu Parmenide, 72 sq., 78 sqq.; unitatea și indivizibilitatea realității, 73 sqq.; *apeiron* la, 74; argumentele împotriva mișcării (paradoxurile), 75 sqq., 79, 392 n. 3; despre loc, 77 sq.; despre senzație, 78; răspunsul lui Anaxagora, 183, 188 sq., 190, 359 n. 4; argumentele despre timp, pe care atomiștii nu le-au cunoscut, 263 sq.
Zeu, zei, ca noțiune predicativă, 169; zeii exilați pentru sperjur, 166; ușor de multiplicat în credința greacă, 169; sufletele devin zei (Empedocle), 167; zeu identificat cu aerul, 233, 236, 292, 293; zei ai atomismului, 292 sqq.; epicureic, 293; inventat din motive de ordin moral (Critias), 300. *Vezi și* divinitate și la numele filosofilor și ale zeilor individuali
Zeus, 103, 164, 169, 311 n. 8; ca element la Empedocle, 103, 105, 106, 171; identificat cu *aither*, 106; identificat cu aerul, 378 n. 1
zi, casa și porțile Nopții și Zilei, 22, 23, 51, 63; se scurtează (Empedocle), 130; concepția atomistă despre zi și noapte, 264 sq.
Zodiac, 260
zoogonie, *vezi* viața (originea ei)

III. INDEX AL CUVINTELOR GRECEȘTI

ἀγάλματα, 401 n. 5
αἴσθησις, 276 sq., 395 n. 1, 397 n. 3
ἀλλογνώς, 167
ἀλλοίωσις, 386 n. 2
ἀλλοφρονεῖν, 397 n. 3
ἀντιπερίστασις, 331 **n.** 1
ἀτάλαντον, 111
ἄτομος, 384 n. 12

βηλός, 350 n. 2

γῆ, 58

δέν, 383 n. 3
διάκοσμος, 51
διαττᾶν, 387 n. 9

εἴδωλα, 403 n. 7
ἐκχωρεῖν, 364 n. 22
εὐκυκλής, 22

ἡγεμονικόν, 318 n. 5, 393 n. 8
ἡδονή, 377 n. 7

ἰσοπαλής, 45 sq.

κυβερνᾶν, 233

μάτην, 389 n. 3
μετακοσμεῖσθαι, 325 n. 2
μονίη, 334 n. 5

νόμος, 395 n. 8

ὄγκος, 108, 321 n. 7, 322 n. 11, 332 n. 5
ὁμοιομερής, ὁμοιομέρεια, 206 sq.
οὐδὲν λέγειν, 43

παλμός, 386 n. 8
περιηγής, 334 n. 5
πήγνυμι, πῆξις, 339 n. 11
πλπγή, 250
πόλος, 367 n. 1

ῥινῶν, 149, 347 **n.** 3, 348 **n.** 11

σὰρξ, 345 n. 8
στρογγύλος, 318 n. 16, 340 n. 4
συνώνυμον, 359 n. 8
σῦριγξ, 21

τόπος, 322 **n.** 5

ὑμήν, 132, 253

χθών, 317 n. 15
χιτών, 353 n. 12, 388 n. 14
χλωρός, 397 n. 21
χόανος, 345 n. 3

O istorie a filosofiei grecești

Trebuie să mărturisesc sincer că mă interesează mai mult oamenii decât teoriile, mai mult filosofii decât filosofiile. Sper că aceasta nu înseamnă că acord o mai mică atenție evoluției ideilor, ci doar că prefer să-i prezint pe purtătorii acestor idei ca pe personalități individuale. Filosofiile lor sunt revărsări ale unor temperamente contradictorii (cum probabil sunt toate filosofiile), și înainte de toate am încercat să scot la iveală acest interes pentru oameni.

W.K.C. Guthrie

ISBN 973-20-0347-2

9 789732 003473

Editura **Teora**

UMA ISTORIA FILOZ. GREȚESTI, 2

Cod. 0347

Lei 137 000